MARCEL CHELBA

INTRODUCERE CRITICĂ

Despre posibilitatea *Metafizicii*, ca *Ştiinţă*, în perspectiva *filosofiei critice kantiene*

Nota bene: textul postat aici este, de fapt, o ediţie revăzută şi adăugită a cărţii. Paginaţia nu mai corespunde paginaţiei originale. Dar cititorul va putea naviga uşor prin funcţia de căutare a Word.

CRATES

Descrierea CIP a Bibliotecii Naţionale a României

CHELBA, MARCEL
Introducere critică / Marcel Chelba. – Reşiţa : Crates, 2004
Bibliogr.
ISBN 973-86445-0-X

14(430) Kant, I.
929 Kant, I.

© CRATES, 2004
ISBN 973-86445-0-X

Profesorilor mei

Cuprins

Cuvânt înainte 10
Argument 17
Apendice 28
Introducere critică:
Cap. I. Un pas strategic înapoi
I.1. Antitetica raţiunii pure – miezul incandescent al *Criticii*. Retragerea strategică în *transcendental*. Necesitatea descoperirii unei *topici transcendentale* şi a unei *discipline a raţiunii pure*. 36
I.2. Cardinalele raţiunii şi posibila lor semnificaţie ontologică..... 42
Cap. II. În interesul păcii
II.1. Un conflict de interese şi o soluţie de compromis. Substituirea „cenzurii transcendente" cu o autocenzură transcendentală. Constituirea unui sistem critic al raţiunii pure ca sistem al pacificării perspectivelor. 48
II.2. Idealism transcendental în loc de idealism empiric. Argumentul totalităţii în locul argumentului majorităţii. Succes practic în loc de succes pragmatic. „Titanic-vals". 56
II.3. Certitudine metafizică în loc de certitudine empirică. Omologare metafizică în loc de omologare publică. Adevărul-consistenţă – prototip al adevărului-corespondenţă. 63
II.4. Adevărul pragmatic, competenţa morală şi com-petenţa juridică. Metafizica în slujba păcii. 71
II.5. Redefinirea metafizicii ca ştiinţă a propriei sale posibilităţi. 77
II.6. Reconstrucţia etică a naturii. Întâlnirea lui Kant cu Socrate. 80

II.7. Un „sistem de circumspecție” – un pod reconciliator între *ființă* şi *ființare*. Tehnologie şi morală – două perspective ortogonal conjugate ale *ființării*. 87
Cap. III. Către o nouă paradigmă a ştiinţei
III.1. De la *arborele predicabilelor* la *teoria ramificată a tipurilor*: aceeaşi problemă – aceeaşi soluție. 94
III.2. Confirmarea „empirică” a idealismului transcendental kantian: geometriile neeuclidiene, mecanica cuantică şi teoria relativității. 98
§ 1. Revoluția copernicană a lui Lobacevski, Bolyai şi Gauss. 98
§ 2. Scurt intermezzo pe o temă similară din filosofia culturii. 111
§ 3. Dilema geometriei clasice şi soluția transcendentală a geometriei moderne. 115
§ 4. Revoluția copernicană a lui Einstein 121
§ 5. Revoluția copernicană a mecanicii cuantice...124
III.3. Relativitatea constitutivă a experienței şi proiectul neterminat al lui Kant. 127
Adaus 134
Cap. IV. În căutarea unei certitudini bine asigurate
IV.1. Cum e posibil să cunoaştem din lăuntru ceea ce se găseşte afară? Cum e posibil transcendentul? 138
IV.2. Miopia noastră transcendentală şi depăşirea ei prin recunoaşterea şi integrarea rațională a incertitudinii sale constitutive într-un sistem antinomic al lumii (experienței) posibile. Evadarea din iluzie prin recunoaşterea iluziei. 147
IV.3. Surpriza ontologică – esența oricărui obiect posibil, ca *Gegenstand*. 151
Cap. V. Paradigma orbului
V.1. Omul lui Kant – orbul lui Cheselden. 161
V.2. Decepția empirică. Imposibilitatea evidenței. Redeşteptarea *paraconsistentă* a metafizicii după somnul dogmatic *consistent* al rațiunii. Bazele raționale ale credinței şi moralei. 169
Cap. VI. Dilema şi metoda metafizicii
VI.1. Dilema metafizicii – dilema lui Gödel. Logica transcendentală – o „logică aplicată” a *paraconsisten-*

ței. Unitatea paradigmatică a *Criticii* şi a cercetărilor fundaționale moderne. 174
VI.2. Dilema cârtiței. Metafizica – modelul *a priori* al unei *posibile* teorii reunificate a naturii. Antinomia ontologică. 180
VI.3. Perspectiva unui intelect divin – normă şi ideal al unei certitudini absolute posibile. 186
VI.4. Recunoaşterea iluziei transcendentale şi depăşirea ei prin răsturnarea perspectivei istorico-psihologice asupra cunoaşterii. Logica transcendentală – ultima posibilitate de salvare a metafizicii. 189
VI.5. Către un sistem viitor al *metafizicii* în limitele ştiinței. Metodologia transcendentală, ştiința incertitudinii şi spațializarea (geometrizarea) gândirii. 195
Încheierea introducerii 201

Note 203
Bibliografie 251

Cuvânt înainte

Am început să scriu o *introducere* la teza mea de doctorat şi m-am trezit scriind o carte – aceasta.

Titlul tezei mele, cu care am ajuns anul acesta, în sfârşit, după şase ani, în faza finală, de prezentare, este *Antinomia raţiunii pure şi antinomia ontologică*, cu subtitlul: *Despre schematismul antinomic şi posibila sa semnificaţie ontologică.*

Dar *Introducerea* aceasta, cum e şi firesc, nu se referă decât indirect la subiectul tezei – este numai o pregătire în vederea abordării lui, o etalare oarecum rapsodică a acelor *întrebări inaugurale* şi *idei directoare* în lumina cărora subiectul *pro*-pus, şi totodată *amânat* pentru o cercetare viitoare, apare deja *pre*-figurat, dimpreună cu opţiunile mele critice.

Mi s-a spus că subiectul acestei cărţi nu este destul de clar.

Întreabă necontenit – iată motivul pentru care această *Introducere* rămâne aparent fără subiect, fără obiective şi fără concluzii.

Ineditul acestei cărți este poate tocmai faptul că *subiectul* ei rămâne mereu suspendat, proiectat undeva înainte, într-o perpetuă deschidere în vederea unei abordări frontale viitoare – amânate astfel strategic.

Subiectul acestei *Introduceri* este amânat chiar de *întrebarea sa inițială*, care îl *pro*-pune – cu atât mai mult de un pachet întreg de întrebări.

Toate *introducerile* caută să se înalțe şi să deschidă în fața noastră o perspectivă panoramică asupra subiectului, încearcă să surprindă în adevărate *epifanii* orizontul subiectului şi contextul său problematic, dar nu fac decât să întoarcă privirea către adevăratele sale izvoare şi să se adâncească pe firul propriei lui genealogii – cum i s-a întâmplat şi lui Kant, de pildă, în ediția B a *Criticii* şi, mai ales, în *Prolegomene*.

Recursul introductiv la fundamente nu este altceva decât o imersiune cu spatele, ca racul (cum îmi place mie să spun), către *întrebările inaugurale*. Acesta este de fapt statutul „ontologic" al oricărei *Introduceri*.

Practic, noi găsim mai întâi răspunsurile şi după aceea întrebările de la care am plecat – s-a spus, în nenumărate chipuri. În *introduceri* noi inversăm de fapt ordinea naturală a lucrurilor încercând să le dăm aparența unor deducții originare, aerul unor noutăți absolute, ivite din nimic. Dezideratul acesta s-a dovedit însă, întotdeauna, de neatins.

Pentru a fi perfect explicită, orice *introducere* va cere la rândul ei o prefață, şi orice prefață, un cuvânt înainte, şi orice cuvânt înainte, un cuvânt prevenitor ş.a.m.d. – adică o introducere la introducere la introducere, un argument la argument la argument. Lanțul acesta va trebui rupt, undeva, tocmai pentru a putea începe.

Nu te poți înfățişa lumii cu *Introducerea* ta decât atunci când nu îți mai pasă, când, eliberat de orgoliul perfecțiunii, îți dai seama că din subiectul şi din marele tău eşafodaj de idei n-au mai rămas decât câteva crâmpeie de hârtie, care poate nu vor avea alt destin, decât acela de a pluti în derivă, precum jurnalul unui

naufragiat, îngesuit în „cala" unei sticle goale, pe valurile insidioase ale uitării.

Poate întreaga istorie a filosofiei nu este decât un şir neîntrerupt de *Introduceri*, pe care le scriem mereu la „sfârşit", dar care, printr-o inextricabilă prestidigitaţie a spiritului, încearcă să ajungă mereu la „început" – într-o mult prea îndepărtată ipostază mitologică de început al începutului.

Heidegger – o prefaţă la Kant. Kant – o prefaţă la Platon. Hegel – o prefaţă la Heraclit. Şi aşa mai departe.

S-ar putea crede că *Introducerea* aceasta încearcă să-l prefaţeze pe Kant.

Nu asta mi-am propus – deşi s-ar putea, implicit.

Atunci, poate încearcă să prefaţeze o nouă perspectivă de gândire în filosofia contemporană.

N-aş îndrăzni să cred – deşi ar fi posibil.

Introducerea aceasta nu vrea de fapt să prefaţeze decât o *întrebare*, şi anume: *dacă antinomia raţiunii pure are sau nu vreo semnificaţie ontologică* – o întrebare la care, cum am spus, nu mă angajez să răspund aici, ci abia într-o lucrare viitoare, foarte aproape de a fi încheiată.

„*Introducere critică"* se vrea aşadar, ea însăşi, o *carte-întrebare*, dar o *întrebare* care nu vizează un *răspuns* imediat şi categoric, ci doar *contextul problematic* al unei alte întrebări (sau idei) care ar putea veni ca răspuns. Problema semnificaţiei ontologice posibile a *antinomiei raţiunii pure* nu putea fi abordată decât în perspectiva aceluiaşi context problematic care a condus la descoperirea acestei antinomii – iată de ce o reîntoarcere prealabilă la Kant, la propriul său sistem de întrebări şi răspunsuri, era absolut necesară.

Nu dimensiunile acestei *Introduceri*, neobişnuit de lungi, m-au determinat să o public separat şi înaintea lucrării pe care, de fapt, o prefaţează, ci faptul că ea însăşi afirmă totuşi ceva – suficient de clar şi de distinct încât să subziste, cred, prin ea însăşi. Cu toată rapsodicitatea şi divagaţiile ei, această *Introducere* are rotunjimea sa proprie şi, pe deasupra, în ceea ce mă

priveşte, este încheiată definitiv, în timp ce la textul tezei mele de doctorat mai lucrez încă. Există chiar şi o anumită unitate stilistică, de abordare, care a făcut ca această *Introducere* să se desprindă de corpul tezei mele de doctorat, precum pruncul de pântecul mamei sale.

Am 43 de ani. Dacă nu am debutat până acum, este doar pentru că nu am găsit nimic hotărâtor şi emblematic pentru propriul meu *Weltanschauung* – cum spun filosofii. Cu această *Introducere* situaţia s-a schimbat, în sfârşit. Cred că am ceva de spus şi că n-aş fi găsit niciodată ceva mai potrivit cu care să vin în faţa dumneavoastră, în acest dublu debut, de autor şi de editură, decât această *Introducere*.

Istoria acestei lucrări este simplă:

În 1986 mi-am susţinut examenul de licenţă (la Facultatea de Ştiinţe ale Naturii, Secţia Fizică, Universitatea din Timişoara) cu o lucrare intitulată *Modelarea în fizică şi semnificaţia sa epistemologică* (Coordonatori: prof. dr. I. Cornea şi şef lucrări dr. I. Cotăescu), în care am arătat că, în geneza modelului mecanicii cuantice, al acestei teorii fizice, factorul principal de progres nu a fost experienţa (care indica într-adevăr nişte contradicţii ale vechilor modele fizice, dar nu „sugera" şi soluţia lor), ci un demers reformator transcendental, teoretic, la nivelul ipotezelor, în care fizicienii au construit mai întâi *modelul* unei realităţi fizice posibile, ipotetice, pe care abia apoi l-au verificat experimental (cu precizarea că ei n-au produs astfel, *a priori*, însăşi realitatea fizică, ci doar modelul ei, chiar dacă acest model i-a putut îndruma ulterior şi către alte realităţi fizice, altfel imposibil de observat). Ceea ce mai arătam acolo era că triada epistemologică *obiect-subiect-model fizic* (nu numai în contextul particular al mecanicii cuantice, ci al ştiinţelor naturii în general) are o structură similară cu aceea a triadei hegeliene *fiinţă-idee-concept*, adică prezintă aceleaşi trăsături logice, în sensul lui Hegel, şi că întreaga genealogie a modelelor fizice (euristica fizicii) îşi poate primi, ca atare, o excelentă

explicație în perspectiva acestei logici sau silogistici triadice hegeliene.

Faptul că obiectele mecanicii cuantice sunt nişte veritabile *lucruri în sine* kantiene, nişte *black-box*-uri complet necunoscute în conținutul lor, a căror posibilitate este găsită *a priori*, ca rezultat al unor intuiții sintetice *a priori*, şi că, în consecință, teoriile sau modelele fizice, adică însăşi cunoaşterea fizică, în forma sa, este de esență *transcendentală*, au fost enunțate de mine încă de atunci, în acea lucrare (pe care pot să o pun oricând la dispoziția celor interesați). Profesorul Cotăescu (un strălucit cuantist, în continuă „creştere", şi astăzi, pe care vreau să-l omagiez cu această ocazie) era de părere că lucrarea mea de licență este de „cel puțin nota 10". Comisia a apreciat-o cu 7 (din motive colaterale, desigur). Constantin Noica a cunoscut acea lucrare şi m-a felicitat pentru ea, dar m-a sfătuit să nu o public, „să o mai las să dospească". M-am conformat (nu fără oarecare *durere*). Cu această *Introducere critică* (şi teză de doctorat), după 18 ani, nu am făcut decât să reformulez şi să dezvolt acele idei, într-un context problematic mult mai larg şi mai bine consolidat din punct de vedere teoretic.

În 1998, în cadrul conferinței internaționale *Logică şi Ontologie*, organizată de Catedra de Filosofie a Universității de Vest din Timişoara, am prezentat lucrarea *Antinomia rațiunii pure şi paradoxele logice* (un fragment a fost publicat în volumul *Logică şi Ontologie*, Editura Trei, 1999, coordonatori: Iancu Lucica şi Constantin Grecu) – lucrare ce avea să constituie imediat şi nucleul tezei mele de doctorat, sub îndrumarea profesorului Constantin Grecu (pe care, de asemenea, țin să îl omagiez cu această ocazie şi să îl asigur de toată prețuirea mea). În acea lucrare am identificat, în esență, o *structură de compoziție* comună atât celor patru antinomii kantiene cât şi paradoxelor logice, o anumită *rețetă antinomică universală*, pe care am numit-o *schematism antinomic* şi căreia i-am asociat (prin ipoteză) o anumită semnificație ontologică, anume că, în acest schematism antinomic, s-ar putea să avem nu numai

conceptul arhitecturii intime a fiinţei, ci şi *obiectul* său transcendental, tematic, al propriei sale posibilităţi. Sub această ipoteză, am putea fi îndreptăţiţi să vorbim despre o *antinomie ontologică*, adică despre o structură antinomică constitutivă fiinţei în general – un corolar care îşi aştepta, bineînţeles, o „confirmare experimentală". Rămăseseră de făcut aşadar o serie de verificări la nivelul ipotezelor, pentru a consolida generalizările propuse, şi de extins cazuistica, „baza materială", numărul de exemple şi de aplicaţii posibile. Peste toate acestea, mai trebuia făcut şi racordul la *tradiţie*, la *autorităţi*, adică de consolidat întregul demers cu argumente de ordin istoric, cu referinţe. La acest „program secundar" lucrez încă şi astăzi.

Textul acestei *Introduceri* este încheiat în cea mai mare parte încă din luna octombrie 2002 şi a „crescut", ca să spun aşa, din cele două pagini ale *introducerii* din 1998 (la *Antinomia raţiunii pure şi paradoxele logice*). Cred că am ajuns cu acest text, după încă doi ani de „consolidări", în sfârşit, la forma sa definitivă.

Observaţiile critice rămân însă binevenite, oricum.

Le voi primi cu un viu interes şi le voi răspunde cu toată bunăcredinţa.

*

Nu pot să închei acest *Cuvânt înainte* fără a adresa un *cuvânt de mulţumire* binecunoscutului profesor şi filosof al ştiinţei Mircea Flonta, care a avut amabilitatea de a citi această lucrare şi ale cărui observaţii critice şi recomandări bibliografice mi-au fost de mare folos.

Îi mulţumesc cu toată recunoştinţa şi profesorului matematician Virgil Obădeanu, pe care l-am consultat în unele chestiuni de geometrie şi de axiomatică, invocate în capitolul *Către o nouă paradigmă a ştiinţei*, ale cărui observaţii, de mare adâncime, m-au ajutat să înlătur unele ambiguităţi şi să-mi calibrez mai bine limbajul filosofic în raport cu cel al matematicii.

Niciodată nu voi avea destule cuvinte pentru a-i mulțumi profesorului Constantin Grecu, îndrumătorul tezei mele de doctorat, a cărui proverbială acribie logică m-a însoțit pe parcursul elaborării întregii lucrări – cu toată delicatețea însă, fără a-mi impune nimic, ci lăsându-mi, cum se spune, *mână liberă,* în adevăratul sens al cuvântului.

Un cald omagiu postum îi aduc şi regretatului profesor Viorel Colțescu. Prima mea „întâlnire cu Kant" a avut loc în cadrul cursului său de istorie a filosofiei (în cadrul Facultății de Filologie) – pentru care am chiulit la multe cursuri de fizică. Regret nespus că nu mai pot să îi aduc la cunoştință şi această lucrare.

Cu acelaşi regret profund, doresc să îi aduc un omagiu şi lui Constantin Noica, de a cărui ospitalitate spirituală m-am bucurat şi eu, în ultimii săi trei ani de viață, la Păltiniş. Mi-ar fi plăcut să mai merg la el o dată, într-o seară, cu „mierea" acestei zile lungi, de 18 ani, şi să-i citesc câteva pagini, cu inima cât un purice, cu riscul de a-l auzi zicând în final: „aşteptam demult această ispravă de la tine şi te felicit pentru ea, dar încă nu o publica" – iar eu, exasperat de fericire, să mă scufund în studiu din nou, pentru încă vreo 20 de ani.

Argument

Să fie oare antinomia raţiunii pure doar o stranie încercare din a cărei vâltoare raţiunea va ieşi întotdeauna înfrântă? Să fie oare antinomia raţiunii pure un simplu exerciţiu menit să evidenţieze o limită – una de care ne izbim, oricum, peste tot? Nu cumva această învârtire în jurul cozii a raţiunii este purtătoarea unei mărturii, singura pe care o avem despre o lume mai înaltă şi mai adevărată, în care noi nu apărem decât ca simple cazuri particulare?

Dacă am putea surprinde un *schematism antinomic universal*, nu în sens logic-formal, ci într-un sens mai înalt, *metalogic*, un schematism antinomic din care gândirea, în mod fatal, nu poate evada în nici una din încercările sale de a se ridica la înălţimea unor judecăţi universale ori al căror obiect este conceptul *totalităţii*, adică acela al unei *prezenţe unice*, absolute, atunci am fi îndreptăţiţi să credem că este posibilă o *semnificaţie ontologică* a acestui schematism şi că în aceasta am putea găsi condiţia *posibilizării* oricărei cunoaşteri particulare, respectiv, singura punte posibilă între eul determinant, în ipostaza sa de conştiinţă cunoscătoare, şi lumea obiectivă în sens general. Aceasta este ipoteza în orizontul căreia am elaborat lucrarea de faţă.

Mulţumesc tuturor celor care s-au ocupat înaintea mea de aceste probleme şi îi elogiez pentru strădania lor, îmi cer însă iertare de pe acum faţă de cei pe care n-o să-i citez. Au trecut demult vremurile când mai puteai să ştii *totul* despre ceva. Sunt sigur că înaintea mea au fost mulţi bărbaţi curajoşi şi tenace care s-au ocupat cu aceste probleme şi nu îmi pot imagina că n-au reuşit să aducă deja unele clarificări, pe care eu le propun aici sub titlu personal. Totuşi, ca să-mi urmăresc până la capăt ideea, nu mai puteam zăbovi prea mult în confruntarea

cu tradiția. Unii merg până la exces cu scrupulul acesta; eu, în mod sigur, prea puțin. În schimb, convins că, dacă aş fi intrat în jungla exegezei kantiene, nu aş mai fi ieşit la liman niciodată, mi-am aruncat într-o zi rucsacul pe spate şi am plecat înainte.

N-aş vrea ca această cercetare să treacă drept exegeză a operei kantiene. Nu asta mi-am propus. Iar dacă mi-am luat unele libertăți, fără a ieşi, totuşi, din spiritul ideilor critice kantiene şi din înțelesul pe care îl da el metafizicii, nu am făcut-o pentru a mă distinge cu orice preț. Aici nu despre originalitate este vorba, ci despre o anumită *ştiință*.

Tocmai de aceea, în raport cu opera kantiană, poziția adoptată de mine este aceea a unei *critici constructive* (nu *deconstructive* şi nici *reconstructive*), al cărei efort generic este, într-adevăr, acela de înțelegere a unei opere filosofice originale şi de sintetizare a ei într-un sistem coerent de principii şi aserțiuni fundamentale.

Dar actul critic nu se încheie cu această axiomatizare primară a unei opere originale, el presupune şi emiterea unor judecăți critice din perspectiva unui sistem de referință superior, cu o putere mai mare de nuanțare şi cristalizare a ideilor. A înțelege o operă nu înseamnă neapărat a o *depăşi*[1], în sensul lui Windelband, adică a te delimita de ea şi a propune în locul ei o variantă superioară, cât a-i descoperi şi optimiza articulațiile ei proprii în contextul unui sistem mai larg şi mai bine consolidat de idei, care să se reveleze a fi, până la urmă, al ei înseşi.

Idealul hermeneutic, spune Dilthey, cu oarecare emfază, *este să înțelegi un autor mai bine decât s-a înțeles el pe sine*[2] (ignorând buna cuviință şi spiritul constructiv, deşi critic, cu care Kant însuşi se referise la Platon, de pildă). E bine dacă reuşeşti să ajungi la o asemenea performanță, i-ar fi răspuns Kant, dar nu e mare lucru[3].

Cuprinşi însă de un patos neostoit al „bunului simț" şi indignați de tot felul de contradicții, exegeții lui Kant, de cele mai multe ori, prin „corecțiile" pe care le-au adus la pretinsele defecțiuni sau derapaje ale gândirii

kantiene, nu au făcut decât să particularizeze sau să încline balanța unor idei într-o parte sau alta, în timp ce intențiile lui Kant erau de fapt să le *echilibreze* – întreaga sa gândire era de fapt un fel de a merge pe sârmă.

Aşadar, *idealul hermeneutic este, mai degrabă, să ajungi la certitudinea că gândeşti ceea ce autorul însuşi a gândit, dar într-o perspectivă mai largă, cu un grad de precizie şi de generalitate în plus*.

Efortul nostru de axiomatizare şi de generalizare a unei *gândiri inaugurale*, a câte unui autor, ne conduce însă de cele mai multe ori, în interiorul *presupus* al operei sale originale, la un *sistem de idei lacunar şi contradictoriu*. De obicei dăm vina pe inconsecvența autorului – foarte greu suntem dispuşi să *acceptăm* că acel *sistem de idei* nu reprezintă decât *modul nostru standard de înțelegere* a problemelor şi soluțiilor propuse de autor (adică să gândim în perspectiva unei *critici transcendentale* kantiene). Cu toate acestea, numai prin raportare la acest *model standard* al operei, putem să emitem judecăți critice la adresa poziției autorului, între modul nostru de înțelegere şi adevărata poziție a autorului interpunându-se întotdeauna textele sale originle. Prin urmare, actului critic propriu-zis trebuie să îi premeargă un efort de reformulare sau reconstituire sistematică a unei opere filosofice. La capătul acestui efort ar trebui să se afle un *model standard* al operei în sine, care va fi *obiectul de referință* al viitorului demers critic. Acest *model standard* trebuie construit în mod riguros pe textul original al operei şi conform unei logici pe care noi o recunoaştem, dar nu neproblematic, ca fiind proprie acelui text. Actul critic propriu-zis ar trebui să înceapă tocmai cu discutarea acestei presupuse logici interioare, cu scopul de a o confirma sau de a-i opune o alta mai cuprinzătoare şi mai riguroasă. Odată încheiată această etapă, devine posibilă construirea unui alt model, respectiv a unei alte teorii sau a unui alt sistem filosofic. Acest nou model este de fapt *propunerea critică* a comentatorului sau *cazul ideal* al sistemului filosofic luat în discuție şi doar prin raportare la acesta, luat ca *sistem*

de referință, se pot emite judecăți critice riguros fundamentate la adresa obiectului demersului critic (modelul standard!) – abia implicit, şi numai probabil, la opera propriu-zisă. Trebuie să fim conştienți însă că, pe acest drum, distanța de la ipoteză la certitudine nu se va epuiza niciodată, opera propriu-zisă păstrând suverană întotdeauna „resturi semantice" care ar putea părea într-o zi esențiale şi care ar putea răsturna modelul nostru critic (obiectul relativ al observațiilor noastre critice), *realitatea* operei originale rămânând mereu în afara reprezentărilor noastre ca un veritabil *lucru în sine*. Alt drum nu putem imagina că există, în interiorul unei gândiri care, se pare, nu poate lucra în afara unor tipare hermeneutice.

Această schemă metodologică nu este altceva decât o aplicație fidelă, deşi sumară, a principiilor şi soluțiilor filosofiei transcendentale kantiene în domeniul hermeneuticii. Orice alte posibile surse ulterioare nu ar putea emite decât nişte false revendicări.

Într-adevăr, ca şi în ierarhia kantiană a formelor de reprezentare ale intelectului, ipostazele critice ale operei în sine se înşiră unele după altele, ca mărgelele pe ață: la capătul din stânga ne-am putea imagina adevărata intenție a autorului din adevărata sa operă, urmează modelul standard al operei, adică percepția sau reprezentarea noastră despre operă, apoi modelul ideal al operei şi, în sfârşit, la capătul din dreapta, izvorul propriilor noastre exigențe critice. Între modelul standard şi opera în sine se interpune textul operei, la acest nivel are loc experiența, textul propriu-zis fiind interfața dintre opera în sine şi reprezentarea noastră despre ea. Evident, reprezentarea noastră primară, standard, este deja afectată de exigențele noastre critice, întrucât ea apare în interiorul *spațiului nostru transcendental*, al *tuturor reprezentărilor posibile*, unde, de altfel, va trebui să fie comparată cu modelul ideal. Or, pentru ca această comparație să fie posibilă, este necesar ca entitățile comparate să poată fi apreciate cu aceeaşi unitate de măsură, cu acelaşi etalon, iar pentru aceasta ele trebuie

să fie omogene, adică de aceeaşi *natură*. Aşadar, modelul standard este deja o formă primară de traducere a operei (în sine) în termenii exigenţelor noastre, este un model subiectiv, fiecare lector având în vedere de fapt propriul său *model standard* al operei. Problema, deci, este că acest model nu este sigur, iar pentru rezolvarea acestui neajuns exigenţele noastre trebuie să devină explicite într-un nou model al operei, cel *ideal*. Astfel, judecăţile noastre critice se vor naşte luându-şi acest *model ideal* ca sistem de referinţă şi *modelul standard* ca obiect, tocmai pentru că doar acestea două pot fi comparate. Din acelaşi motiv, judecăţile noastre nu se vor putea referi niciodată în mod categoric la opera în sine, întrucât aceasta este obiectul de cunoscut, încă necunoscut, care va rămâne de fapt întotdeauna în această condiţie. Toate judecăţile noastre vor rămâne riguros consistente atât timp cât 1) nu vom pretinde că se referă la realitatea în sine a operei originale, ci doar la realitatea ei transcendentală, adică în raport cu propria noastră sensibilitate şi facultate de judecare şi 2) atât timp cât vom ţine şiragul de mărgele deschis la capete, adică nu vom chestiona nici originile cunoaşterii, nici exigenţele sale ultime. O eventuală închidere a şiragului ar pune raţiunea într-o situaţie de circularitate, *autoreferenţială*, care ar împinge-o în situaţii paradoxale, insurmontabile.

Toată tevatura criticilor moderni, a teoreticienilor literaturii şi a semioticienilor în jurul conceptelor de *interpretare* şi de *operă deschisă*, ori a logicienilor în jurul problemei *paradoxului* şi a *fundamentelor logice ale matematicii*, nu este decât o redescoperire târzie a principiilor criticii transcendentale kantiene pe tărâmul literaturii şi al ştiinţelor exacte. Despre modul cum a difuzat *modelul critic* kantian sau cum a fost redescoperit el în varii domenii voi vorbi, poate, altădată. Să remarcăm numai că *teoria operei deschise* nu este decât o adaptare hermeneutică la *versiunea idealist-subiectivă* a filosofiei critice kantiene. Conform acestei teorii autorul nu reuşeşte să-şi depună în operă adevăratul său mesaj niciodată, opera poartă în sine un alt mesaj, care, în

absența unor grile absolut valabile de interpretare, va fi exact acela pe care îl va pune lectorul acolo. Teoria aceasta a fost până la urmă abandonată. Cum era şi de aşteptat, un semiotician cu un spirit critic veritabil, ca Umberto Eco[4], de pildă, nu putea fi dispus să înainteze la nesfârşit în această direcție, care aruncă pur şi simplu problema interpretării în haos. El recunoaşte, ca şi Kant, că, dacă nu admitem existența cel puțin virtuală a unui sens originar şi a unei grile universal valabile de interpretare, problema interpretării îşi pierde orice sens, intră în derivă, nu mai este posibilă. În aceeaşi dilemă se zbat şi apologeții *pragmatismului*, în încercarea lor de recuperare a unui sens, din haos, cu ajutorul statisticii şi al geneticii, care nu sunt altceva decât nişte ingrediente metafizice ale empiriei. Teoreticienii pragmatismului, căci nu pot fi numiți filosofi în adevăratul sens al cuvântului, practică metafizica fără să o ştie. Fizicienii, la fel, cred că fac numai *fizică*, fără să ştie că se mişcă de fapt în interiorul şi între limitele *metafizicii*.

În fine, ceea ce aş dori să mai remarcăm aici, în termenii *modelului hermeneutic* de mai sus, este că *exegeza* îngroaşă de obicei contururile *operei standard*, până când contururile *operei ideale*, în raport cu care emite de fapt judecățile sale critice, aproape nici nu se mai văd. Eu voi încerca, în schimb, în raport cu opera kantiană, să păstrez echilibrul între aceste două ipostaze transcendentale ale sale, dar să scot în evidență totuşi *Idealul* ei, de la supozițiile şi dezideratele sale fundamentale, până la ultimele consecințe şi semnificații ale perspectivei sale critice. Dar nici acest lucru nu face obiectul cercetării de față, decât implicit. Nu mi-am propus nici să-l parafrazez pe Kant, glosând pe marginea *esteticii* şi *logicii* sale *transcendentale*, cum i s-a întâmplat din nefericire lui Husserl, nici să mă opresc la simpla descompunere a operei sale în factori primi, într-un suprem act de *violență hermeneutică* (în sensul lui Heidegger), ci să restaurez şi să continui o anumită operă de construcție filosofică, inaugurată de Kant. Toată această parte de exegeză kantiană va rămâne oarecum

difuză. Ceea ce am eu în vedere, dincolo de orice valenţe sau determinări istorice, este tocmai ceea ce este riguros şi universal valabil în opera kantiană, *matematica* sa, adică tocmai articulaţiile acelei mult râvnite *mathesis universalis*, din perspectiva căreia mi-am propus să cercetez, mai departe, dacă se poate vorbi despre o *antinomie ontologică constitutivă* a fiinţei, în general, şi, deci, dacă se poate vorbi despre o *semnificaţie ontologică* a antinomiei raţiunii pure, în particular.

Pentru că ştiinţa matematicii a constituit pentru Kant însuşi un model ideal de consistenţă şi certitudine apodictică, îngăduit să-mi fie, foarte pe scurt, a încerca o etimologie posibilă a *matematicii*, foarte elocventă în acest context, şi foarte uşor de recunoscut, în patru paşi, după binecunoscutul *Dicţionar grec-francez* al lui Bailly[5]:

1. *mathesis*: învăţătură (act de învăţare şi ştiinţă); *mathema*: studiu, ştiinţă, cunoaştere.
2. *thema*: a) depunere, fundamentare, întemeiere (Bailly indică un singur exemplu, cel al depunerii banilor într-o bancă) şi b) temă sau subiect al unui discurs; *themelios*: fundament, fundaţie a unei construcţii.
3. *themno*: a tăia, a separa, a decupa (căruia în latină îi corespunde *templum*); *themenos*: incintă a unui templu, loc sacru, teritoriu delimitat şi rezervat şefilor, loc bine demarcat al rezidenţei sacre sau laice; *themenitis akra*: colină a unei incinte sacre.
4. Matematica: *ştiinţă a identităţii* sau *ştiinţă care decurge din principiul identităţii, care îşi întemeiază propriile ei cunoştinţe prin delimitare tematică* (a se citi: *prin definire*, pentru a evita nuanţa pleonastică), adică prin *izolare*, prin *distingere*, în sfârşit, prin *idealizare*. Credinţa anticilor că matematica este o ştiinţă sacră, o colină sacră, un teritoriu suspendat oarecum deasupra lumii profane, este *depusă* în însăşi arhitectura etimologică a termenului. Tradiţia occidentală i-a consacrat matematicii imaginea

unui turn de fildeş, pentru a da un parfum mai exotic şi mai preţios valenţelor sale metafizice, cu siguranţă însă din considerente conjuncturale, istorice, având în vedere filiera arabă prin care ştiinţa matematicii a sosit în Europa Occidentală.

Cum se ştie, Kant însuşi asemuia filosofia cu ştiinţa matematicii, singura diferenţă, spunea el, fiind aceea că filosofia nu se poate rezuma numai la a deduce consecinţe din conceptele sale sintetice, ci trebuie să se raporteze şi la obiectele experienţei posibile.

Însă filosofia nu trebuie să încerce să devină, subliniază Kant, o *doctrină dogmatică*, un fel de matematică aplicată, ci, subliniez eu, o matematică însăşi a ideii de aplicaţie matematică, o teorie cadru însăşi a posibilităţii sau condiţiilor în care schemele gândirii noastre raţionale îşi pot găsi o aplicaţie, un analog, în diversul fenomenal al naturii.

În fond, Kant recomanda o extindere a perspectivei matematice, raţionale, condusă de acelaşi *principiu al identităţii*, pe întreg domeniul cunoaşterii, ceea ce însemna o regândire a metafizicii cu rigoarea şi scrupulele ştiinţifice ale matematicii, dar şi o răsturnare revoluţionară a conceptului de *certitudine* (*consistenţă*) de tip matematic. Căci, în metafizică, spre deosebire de matematică, certitudinea absolută va rămâne întotdeauna imposibil de dobândit, întrucât printre obiectele sale de studiu se va găsi întotdeauna ceva ce nu va putea cunoaşte niciodată complet, aşa cum este în sine, şi anume, acea prezenţă inefabilă a „lucrului în sine", care va trebui „pus" întotdeauna, în orice teorie metafizică, dincolo de frontierele sensibilităţii şi de orizontul cunoaşterii noastre transcendentale. Cu alte cuvinte, metafizica lucrează cu o necunoscută în plus, situată într-un plan *ortogonal*[6] în raport cu planul gândirii sale „matematice", transcendentale.

Dar aceasta nu este singura dificultate care priveaza iremediabil metafizica de privilegiile deductive ale matematicii, care nu o lasă să acceadă la demnitatea

consistenței şi categoricității acesteia. *Metafizica,* spune Kant, este „o cunoaştere rațională speculativă cu totul izolată şi care se ridică complet deasupra a ceea ce ne învață experiența, şi anume prin simple concepte (nu ca matematica, prin aplicarea lor la intuiție), unde deci rațiunea însăşi trebuie să fie *propriul ei şcolar*"[7].

Aşadar, în viziunea lui Kant, tocmai datorită acestei *autoreferențialități constitutive* Metafizica nu s-a putut ridica până acum şi nici nu se va putea ridica vreodată la înălțimea unei ştiințe raționale deductive, „deşi este mai veche decât toate celelalte [ştiințe] şi ar dăinui chiar dacă toate celelalte s-ar scufunda în prăpastia unei barbarii care distruge totul."[8]

Kant va încerca să transforme acest handicap într-un avantaj. El va încerca să recupereze demnitatea metafizicii prin descoperirea unei anumite *certitudini metafizice* pe o arie de cunoaştere care este, desigur, mult mai largă decât cea a matematicienilor. Căci nu matematica este chemată să explice posibilitatea filosofiei, ci, invers, filosofia este chemată să explice posibilitatea matematicii[9].

Aşa cum s-a văzut, atunci când matematicienii au început să se gândească în sfârşit la posibilitatea ştiinței lor, ei au împrumutat mijloacele filosofiei, propriu-zis ale logicii, şi au ajuns, până la urmă, cu Gödel, la aceleaşi aporii, iar soluțiile lor, de la Russell încoace, aşa cum voi arăta în cuprinsul lucrării[10], nu sunt în esență diferite de *soluția* descoperită şi recomandată de Kant pe tărâmul metafizicii. Concluzia lor este aceea că matematica nu se poate autofundamenta şi, în consecință, trebuie să îndepărteze din sistemul ei axiomatic definițiile circulare, referința la fundamente şi la propria sa consistență.

Incapacitatea matematicii de a da răspuns la aceste întrebări, fără riscul de a deveni inconsistentă, este similară cu incapacitatea metafizicii de a deveni un sistem absolut al cunoaşterii obiective, motiv pentru care, ca să rămână totuşi consistentă, trebuie să se replieze pe teritoriul transcendental al experienței posibile şi al judecăților sale sintetice *a priori*, adică să evacueze din

câmpul pretenţiilor ei de cunoaştere tocmai izvoarele cunoaşterii: *lucrul în sine*, adică *transcendentul* în ordinea *descendentă* spre *cauze*, şi *izvorul principiului identităţii*, adică *transcendentul* în ordinea *ascendentă* spre *condiţii*.

Totuşi, matematica *îşi dă* de la început *obiectele* ei specifice şi întregul său *instrumentar*, în timp ce *obiectele metafizicii* rămân mereu ascunse – cât priveşte *instrumentarul* său, ea este nevoită să şi-l construiască din mers (instruindu-se pe ea însăşi, precum *legiuitorii cei înţelepţi* – mai precizează Kant într-un pasaj, la care voi reveni în curând).

Situaţia metafizicii rămâne, aşadar, fundamental diferită de aceea a matematicii.

Metafizica nu se va putea identifica niciodată cu o ştiinţă *deductivă*, conchide Kant (în *Metodologia transcendentală*), ea va rămâne întotdeauna o ştiinţă *discursivă* sau *acroamatică*, în care cuvintele, discursul şi dinamica lor vor încerca să surprindă un adevăr subtil şi o realitate ascunsă.

Rezultatul acesta al lui Kant li s-ar părea încă şi astăzi unora sceptic la culme. E firesc. Nu putem să nu remarcăm însă un fapt aproape miraculos, care vine să provoace o adevărată întorsătură de situaţie: *scepticismul kantian* cu privire la posibilitatea metafizicii ca ştiinţă universală este, totuşi, *riguros*, încât el poate fi enunţat apodictic, ca *adevăr absolut* sau veritabilă *certitudine metafizică*. Or, în această nouă perspectivă, ni se revelează în mod cu totul surprinzător o anumită semnificaţie optimistă a rezultatului kantian, anume că, *metafizica*, la fel ca şi *mecanica cuantică*, în fizică, îşi poate prezice cu certitudine propriile sale limite şi incertitudini. Iată sensul în care, la Kant, metafizica este posibilă ca ştiinţă! *Scepticismul ei categoric* pare a fi izvorul ascuns şi demult bănuit al unei posibile cunoaşteri transcendentale şi deductive a naturii, în privinţa posibilităţii ei înseşi! Tocmai această nouă perspectivă mi-am propus să o explorez, cu gândul aţintit spre piscul semeţ al unui anumit *schematism antinomic universal*, ca principiu constitutiv al *ştiinţei metafizice*,

pornind la drum cu doar câteva mici provizii în plus, din locul de campare demarcat cândva de Kant, în urmă cu mai bine de două secole.

Toată prețuirea mea pentru aceia care, în drumul lor, vor găsi răgazul să se aplece peste aceste rânduri, cu un interes nedisimulat pentru *idei* şi pentru *adevăr*; cel mai mult mă vor măguli însă, cu bunăvoința lor, aceia care, chiar dacă nu vor găsi nimic bun aici, nu îşi vor pierde entuziasmul, ci vor merge cu şi mai mult curaj înainte.

Apendice[11]

(Reflecții despre filosofia analitică)

Salut cu această ocazie recenta apariție a cărții profesorului Ilie Pârvu: *Posibilitatea experienței. O reconstrucție teoretică a „Criticii rațiunii pure”.*

Şi eforturile mele se înscriu, s-ar putea spune, în acelaşi curent *re-constructivist*, de re-gândire a marilor *opere* ale filosofiei în perspectiva marilor *teme* ale filosofiei, cu accentul, aşadar, pe conținutul lor ştiințific, pe idei – cum Kant însuşi, arată profesorul Pârvu[12], autoriza – nu pe anecdotica lor analitico-istorică. Dar, repet, demersul meu nu îşi revendică nici un fel de pretenții exegetice, decât, evident, implicit. Accentul demersului meu este în primul rând pe *ideea metafizicii ca ştiință*, abia după aceea pe *filosofia lui Kant*. Apoi, cum se va observa, eu îmi iau unele libertăți în raport cu forma canonică a textului kantian şi cu interpretările lui standard pe care un exeget cu tabieturi prea academice nu şi le-ar putea permite (nu este cazul profesorului Pârvu, care a dovedit şi cu această nouă carte a domniei sale un admirabil fler filosofic şi mult curaj intelectual).

Accentul demersului meu cade, aşadar, mai puțin pe „istorie”, adică pe contextul problemei (la care am, din motive *istorice*, un acces limitat), cât pe *o privire directă asupra problemei* – în contextul „tradiției”, desigur, atâta cât aceasta îmi este, acum, cunoscută.

În spatele oricărui *text* filosofic se întrevede de fapt o *problemă*. Mi se pare infinit mai profitabilă regândirea problemei, decât o întârziere analitică prelungită pe text.

Paradoxul filosofiei analitice, ale cărei producții, de cele mai multe ori, nu sunt decât nişte *analecte*[13], adică nişte însăilări *ideo-logice* de texte ale unor autori anteriori, este că ea nu poate aduce nici un spor de cunoaştere decât în măsura în care pasul înainte, pe care pretinde că îl face, a fost făcut deja de către un autor anterior.

Adevărul analitic nu poate fi *dovedit* decât în măsura în care el este cunoscut deja şi dat încă din premize (în conformitate cu definiția clasică a conceptului de *analiză*). Gândirea analitică nu poate afirma nimic „nou" fără să se sprijine pe un precedent istoric, folosindu-se de el ca de un argument empiric, decisiv. Pe ce cale ne parvin însă întrebările şi tezele fundamentale ale filosofiei, cele care fac obiectul filosofiei analitice?

Gândirea analitică este captivă în „Universul-text".

Gândirea analitică, aşa cum a fost ea inaugurată de Aristotel, duce direct la *scolastică*, ea nu face decât să îngâne metafizica, pretinzând că ştie şi că înțelege mai bine tot ceea ce spune aceasta – dar numai după ce metafizica a spus ceea ce a avut de spus – ca un *explorator prudent*, care a îndrăznit să plece la drum, în largul oceanului, abia după descoperirea Americii. Singurul lucru pe care îl mai poate face *gândirea analitică*, în *protocronismul* ei constitutiv, este să găsească nişte itinerarii mai scurte, pentru o destinație cunoscută deja, descoperită dinainte de *metafizică*.

Obiectele filosofiei sunt *problemele* ei.

Obiectele filosofiei analitice sunt *tezele* filosofiei – iată de ce, în termeni kantieni, perspectiva analitică asupra filosofiei este „oarbă" tocmai în privința „obiectelor" filosofiei. Argumentele filosofiei analitice sunt de un ordin secund, al „autorității", reprezintă mai degrabă un recurs la *idola tribus* (chiar în sensul lui Bacon) decât la argumente de ordin ontologic pur – țin mai mult de problema omologării publice a adevărului decât de problema descoperirii şi omologării lui ontologice.

Gândirea analitică pretinde că se referă la *problemele* filosofiei – oarecum indirect sau aluziv, în orice caz, „de sus" – în realitate însă ea nu face decât să se învârtă în jurul cozii, într-un univers al *textelor* filosofiei.

Adevăratul *obiect* al gândirii analitice, ne arată în felul său Kant, trebuie să fie propria sa *consistență*, propria sa *posibilitate* şi *legitimitate*. Or, această

problemă este ea însăşi un *obiect* al filosofiei. O adevărată cercetare analitică asupra filosofiei trebuie să se desprindă de *obiectul* ei de referinţă, de la care a pornit, şi să se întoarcă asupra ei înseşi – devenind astfel, ea însăşi, *filosofie*. În această ordine de idei, filosofia analitică nu se poate sprijini pe trimiteri bibliografice decât în scop de exemplificare, nu poate recurge la „autorităţi" ca la nişte dovezi incontestabile, căci ea nu trebuie să îşi procure dovezile decât din ea însăşi (exact ceea ce nu fac cei mai mulţi *analişti*.)

Exegeza şi filosofia analitică sunt de fapt incompatibile. Gândirea analitică, în ipostaza sa „exegetică", nu face decât să ia un autor sau o operă şi să le „strice", adică să le descompună în părţi componente, pe care încearcă apoi să le reasambleze după o schemă transcendentală, străină obiectului „analizat". Este şi normal ca această întreagă operaţiune circulară (descompunere-recompunere) să reuşească, pentru că însăşi tăierea iniţială a obiectului în părţi componente a fost făcută după aceeaşi *schemă transcendentală* – cu o singură diferenţă, că obiectul acestei „reconstrucţii" este mort, de la început, şi nimic nu îl mai poate readuce la viaţă (decât o regândire profund angajată, metafizică, asupra problemei care l-a generat).

Gândirea analitică nu se poate sprijini pe exegeză, se poate numai ilustra prin ea, tot aşa cum şi exegeza, dacă îşi ia ca model gândirea analitică, trebuie să se ferească a încerca să reducă obiectul ei de studiu la un sistem închis şi consistent de idei – nu trebuie să refuze obiectului său demnitatea de a fi ceva în el însuşi, dincolo de reprezentările ei şi de puterea sa de înţelegere.

Gândirea analitică, pentru a fi onestă până la capăt faţă de obiectul ei, ar trebui să se declare de la început incompetentă a se pronunţa în privinţa lui, cum au făcut Socrate şi Kant – nu aşa însă ca Strawson, de pildă, care, în „Limitele raţiunii. Un eseu despre *Critica raţiunii pure* a lui Kant"[14], pornind la drum cu o anumită perplexitate în faţa lui Kant, a scris după aceea peste trei sute cinci zeci de pagini ca să ne convingă că, în esenţă, Kant chiar este

incoerent şi ininteligibil[15]. În perspectiva strict analitică a lui Strawson filosofia lui Kant va rămâne întotdeauna aşa. Această perspectivă nu dispune de mijloace pentru a explora ceea ce este ininteligibil sau iraţional (pentru ea) – cum poate, în schimb, perspectiva critică, *transcendentală*, kantiană.

„Nu constituie o apărare a unei doctrine ininteligibile faptul că ininteligibilitatea ei este asigurată de un principiu dedus din ea”[16] – spune Strawson, surpându-şi singur, de la început, toate punţile de legătură cu Kant.

Mirarea şi îndoiala, izvoarele originare ale gândirii filosofice, nu sunt în *filosofia analitică* decât retorice, un soi de *perplexitate de circumstanţă*, o simplă formulă de *captatio benevolentiae*. Analistul ştie că are dreptate, de la început (sic!). El nu are niciodată îndoieli cu privire la propriile sale mijloace de investigare – cu atât mai puţin asupra rezultatelor lui. Vina *inconsistenţei* sau *incoerenţei* este întotdeauna a celuilalt (a obiectului analizat). Totul este, în jurul analistului, abscons şi ambiguu – cu excepţia propriei sale gândiri. Analistul are întotdeauna aerul că trage concluziile finale, că face bilanţul rezultatelor celorlalţi, că are competenţa de a tranşa între bine şi rău, între fals şi adevărat, dar el nu face decât să eticheteze şi să clasifice tot ceea ce găseşte în jur (adică tot ceea ce îl precede istoric), după o ordine subiectivă, luată ca fiind absolută. *Magazia cu artifacte* şi *cataloagele* analistului sunt întotdeauna, în ceea ce îl priveşte, în perfectă ordine.

Ca un *muzeograf* sau *bibliotecar* scrupulos, *filosoful analist* încearcă de fapt să pună în ordine, după nişte reguli pur formale, numai *tezele* filosofiei, nu şi *ideile* ei. Dar *tezele* şi, în general, *textele* filosofiei nu sunt decât nişte *sedimente osificate* – nişte *fosile* ale gândirii filosofice autentice.

Nu putem judeca filosofia în absenţă, adică numai după *textele* ei.

Filosofia dispare îndată ce e exprimată, asemenea muzicii. Filosofia nu poate supravieţui decât prin *eufonie*, printr-o reformulare perpetuă – dar nu printr-o simplă

reproducere, reconstituire ori traducere, ci printr-o regândire profund angajată, exploratorie, a marilor ei *teme*, în vederea atingerii unui anumit ideal de limpezime, de relevanță şi de exactitate a cunoaşterii filosofice.

Scrisul este, într-adevăr, o mnemotehnică, spune în felul său Platon (în *Phaidros*, când invocă celebrul mit egiptean al descoperirii scrisului), dar şi un prilej pentru *uitare*, cel mai grav lucru fiind, de fapt, apariția inevitabilă a unei noi specii de *falşi înțelepți*, care ne vor vorbi de acum încolo cu foarte multă elocință, din cărți, dându-şi cu *părerea* de toate şi de toți, dar care nu vor avea nici o idee proprie (dintr-un soi de *comoditate intelectuală*) – precum „exegeții" de astăzi. „Leacul scrisului", spune Platon, este doar pentru *readucerea aminte*, doar pentru *re-cunoaşterea* adevărului, ar fi spus Kant, nu pentru *descoperirea* lui. *Nu putem cunoaşte ceea ce nu este în noi dinainte posibil* – spunea în felul său Kant. *Mutatis mutandis*: nu putem afla din cărți ceea ce nu cunoşteam, într-un fel, dinainte. Să ai deja o *idee* despre *subiectul* ei, este condiția *sine qua non* pentru ca o carte să devină pentru tine *revelatoare*. Nu poți pătrunde în marile *Opere* ale filosofiei decât pe aripile unei idei – spunea în felul său Noica – altminteri ele nu îți vor spune nimic, vor fi pentru tine perfect ermetice, bizare, lipsite de sens. *Tractatus logico-philosophicus* este opera unui filosof lipsit de idei, chiar *ideofob* – o operă, remarcabilă, desigur, de filosofie *non-ideomatică*, pur resentimentară, şi *non-idiomatică*, pur formală – care nu şi-a propus decât să distrugă sau cel puțin să discrediteze tot ceea ce nu înțelege. Şi lui Wittgenstein Kant i-ar fi răspuns acelaşi lucru, ca şi naturaliştilor, pe ultimele rânduri ale *Criticii*: «Să fii sănătos! Dar părerea ta nu are nici o legătură cu ştiința şi nici nu încurcă prea mult treburile ei.»

Exegeza transformă implacabil întreaga zestre de gândire a filosofiei într-un *jargon* oarecare, o reduce la o „chestiune de limbaj", crede că nu este decât o „chestiune de *cod*" înțelegerea şi traducerea filosofiei în propoziții

serioase, *analitice*, cu *sens*, care să spună ceva adevărat despre *realitatea empirică*.

Idealul hermeneutic al analistului este să reducă întreaga gândire filosofică la propoziții de genul „Ana are mere", „Casa este mare" – ceea ce, din fericire, este imposibil, căci nu ar reprezenta decât o profundă denaturare şi impietate la adresa filosofiei.

Filosoful analist este un „exeget" prin excelență – el nu afirmă niciodată nimic, nu riscă să îşi enunțe propriile sale idei, nu are propriul său *sistem*, dar glosează cu un aer sacerdotal pe marginea ideilor celorlalți, pentru a le „critica". Filosoful analist este incapabil, de fapt, să se desprindă tematic şi conceptual de *paradigmele* marilor *sisteme* ale filosofiei, este captiv în „jargonul" acestora precum un fluture în lumina unei lămpi. „Exegezele" acestui gen de „filosofi" nu depăşesc niciodată limitele stilistice ale *parafrazei*, ele nu fac decât să se interpună egoist între marii autori de filosofie şi cititorul tânăr, interesat de filosofie.

Exegeza, în această ipostază „analitică", nu este decât o *lectură dirijată*, un surogat, un semipreparat de tipul *fast food* (alterat de la început de interesele ideologice şi de resentimentele „exegetului").

Toate exegezele promit să ne conducă la esența *Operei*, cele mai multe însă nu fac decât să o rezume la câteva sintagme, dezvoltând apoi, pe seama acestora, o întreagă retorică, aluvionară, care tinde să îngroape *Opera* sub un teanc infinit de tomuri savante, corecte gramatical, dar lipsite de conținut. Exegeza analitică ocultează de fapt *Opera* şi i se substituie ca *jargon*. Exegeza analitică îşi însuşeşte ilicit limbajul *Operei*, pentru că, de fapt, ea doreşte să îl întrebuințeze în alt scop, şi anume, să îl întoarcă împotriva *Operei*, pentru a o face să se autodiscrediteze, să îşi determine propriile sale limite.

În fața unui *analist* (ca Wittgenstein, de pildă), filosofia nu poate să spună nimic, oricum, pentru că orice spune poate fi folosit împotriva sa.

Gândirea analitică, de fapt, este un fel de *poliție a gândirii*; iar analiștii … niște *ofițeri ai liniștii și ordinii publice*, în fața cărora e mai bine să taci. „Exegezele" acestora sunt de fapt niște „corecții" (sic!) pe care le aduc *gândirii dizidente*, marilor *eretici* (Socrate, Kant, Hegel, Heidegger, Noica etc.) și intolerabilelor lor *Opere*.

Bine hrăniți la popotă cu „exegeze" și „referate științifice", filosofii analiști, odată ajunși într-o postură academică, formativă, de „autoritate științifică", nu fac decât să reproducă pe bandă (după chipul și asemănarea lor) o mulțime impersonală de „experți", a căror unică trăsătură distinctivă este *suficiența* – fără a se fi întâlnit vreodată în mod autentic cu marile *Opere* ale filosofiei, ei sunt gata să „aresteze" oricând, în schimb, orice propoziție a filosofiei, sub pretextul că nu este conformă cu „normele în vigoare" (Sic!).

Aceasta să fie oare „comunitatea științifică", forul nostru competent, a cărui sarcină sacrosantă este să recunoască Adevărul și să-l omologheze în fața marelui public?

Încrederea lor în *idolii tribului* și în puterea lor de „analiză" este de-a dreptul religioasă – admirația lor pentru *opera de exegeză* și *de istorie a filosofiei* depășește cu mult curiozitatea și interesul lor pentru *Opera filosofică* propriu-zisă. Comportamentul lor „științific" este unul mai degrabă sectar, care nu poate și nici nu își dorește să iasă din limitele ideologice ale Puterii (care, de fapt, i-a zămislit și i-a pus în această postură privilegiată, cenzitară).

Filosofia analitică este nu numai un fel de *poliție* ci și o *gripă* a spiritului, extrem de contagioasă – agenții săi patogeni devorează lăuntric trupul gazdă (al filosofiei tradiționale), pentru a se reproduce de fapt și răspândi în lume pe ei înșiși.

Marile *Opere* ale filosofiei sunt niște arbori uriași, căzuți în uitare, din trupul cărora se hrănește, în istorie, cuprinsă de o euforie reducționistă idelebilă, o întreagă comunitate de *ciuperci analitice* – o vreme, până când totul devine pământ. Falsa lor jubilație demografică și

supremație critică, pe trupul arborelui defunct, pare un triumf la vieții, în realitate însă, viața lor heterotrofă nu reprezintă decât un surogat, ele nu sunt decât un agent (hermeneutic) al morții, un catalizator al descompunerii şi dispariției regnului vegetal. Viața marilor arbori se prelungeşte în semințe, apoi în propriile lor progenituri, nu în viața efemeră a paraziților săi.

Este clar că un eventual triumf scolastic al filosofiei analitice, o metastază a gândirii analitice în trupul filosofiei contemporane, va coincide şi cu sfârşitul acesteia.

Filosofia analitică este un simptom al sfârşitului, al unei extenuări hermeneutice în fața *tradiției*, căreia, pentru a o expedia, îi opune reducționismul său doctrinar, pragmatic, maniheist.

Filosofia analitică este scleroza spiritului critic, o crispare a gândirii, efectul dezabuzării şi angoasei pe care nişte exploratori mult prea prudenți şi lipsiți de har filosofic, de la începutul secolului XX, le-au resimțit în fața unei tradiții de peste două milenii şi jumătate de reflecție filosofică autentică.

Mâlul gros al filosofiei analitice, cu falsa sa erudiție şi competență critică, aduce prejudicii mult mai mari filosofiei decât ceața străvezie a speculației pure – aceasta nu încearcă să oculteze şi să se substituie tradiției filosofice, ci doar să o privească dintr-un alt unghi şi să o dezvolte pe noi direcții posibile.

Exegeza filosofică răspunde de fapt unor nevoi didactice ale filosofiei – de acord – dar filosoful analist se declară de la început în afara filosofiei, ba chiar împotriva ei. Cum ar putea el să o predea? Filosoful analist nu crede nici în vocația ştiințifică a filosofiei nici în mijloacele ei. Cum ar putea el să o înțeleagă?

Exegeza trebuie să fie *interpretare*, iar interpretarea trebuie să fie de fapt o *proiecție* a sistemului-filosofic-obiect într-un sistem-filosofic-de-referință, superior, cu o putere mai mare de expresie, in care sistemul-obiect să-şi poată găsi o *imagine* (reprezentare) – *inteligibilă* în

perspectiva unui ansamblu de *reguli de simetrie* sau *grup de transformări* (cum se spune în fizica relativistă).

Codul interpretării nu ne poate conduce la un *sens inteligibil* decât dacă el aparține unui alt limbaj articulat, mult mai bogat lexical şi sintactic decât limbajul-obiect. Altminteri, putem crea oricâte *coduri* (limbaje), dar ele nu vor avea un caracter *revelator* în raport cu *Opera* originală, ci doar i se vor substitui ca *jargon*. Or, a construi un nou *cod filosofic* înseamnă a construi de fapt un nou *sistem filosofic*. A da o interpretare revelatoare unei Opere filosofice înseamnă a face tu însuți *Operă* în filosofie.

Filosofia nu poate fi predată decât de filosofi autentici, pentru că a preda *Filosofie* înseamnă a face tu însuşi *Operă filosofică*. Marile texte ale filosofiei îşi conțin propria lor strategie didactică şi propriul lor cod. Ele nu pot fi interpretate decât în măsura în care este posibilă o nouă viziune filosofică, superioară. În măsura în care sunt autentice, sistemele filosofice (ca şi teoriile ştiințifice) sunt *incomensurabile*, dar într-un sens unilateral, nu reciproc, cum credea Thomas Kuhn – tocmai în asta constă *progresivitatea* lor. Orice nouă viziune filosofică trebuie să le poată explicita pe cele precedente şi să propună o perspectivă superioară, o lărgire a cadrului înțelegerii şi cunoaşterii către nişte teritorii care păreau până odinioară inaccesibile sau ininteligibile.

*

Există fără nici o îndoială un *martiraj al grămăticilor*, demn de tot respectul nostru, numai că nu trebuie să lăsăm ca filosofia să moară în *istoria* ei.

O exegeză veritabilă, limitată numai la criteriile *analizei*, fără o perspectivă *metafizică* asupra *problemei*, este imposibilă. Iar această perspectivă metafizică este liberă, neîngrădită de nici o tradiție şi accesibilă oricui, în orice moment al istoriei.

Faptul că filosofia îşi poate „reaminti" (în sensul lui Platon) oricând întrebările, ideile şi tezele sale fundamentale este garanția că filosofia se poate reface oricând şi reînsănătoşi, după orice rătăcire a istoriei.

Înclinația general-pragmatică a *gândirii analitice* de a „discredita" *gândirea metafizică* este sortită dinainte eşecului – ea nu poate ajunge niciunde decât împreună cu *Metafizica*, călcând, mai mult sau mai puțin cu „cârtire", pe urmele ei.

Acesta este, până la urmă, şi mesajul lui Kant: *Metafizica* face pasul înainte iar *experiența* vine pe urmele ei, aprobând-o sau nu; oricum, însă, nici una, fără cealaltă, nu poate să facă nimic.

Metafizica nu exclude gândirea analitică, dimpotrivă, o presupune, fiind ea însăşi o formă de gândire analitică. Numai că gândirea analitică nu trebuie să se formalizeze excesiv, până acolo încât să excludă orice altă formă de gândire. Raportul dintre *Metafizică* şi *filosofia analitică* este similar cu acela dintre *geometria neeuclidiană* (generic vorbind) şi *geometria lui Euclid*.

Aşadar, miza cea mare a filosofiei este *posibilitatea metafizicii*, „competența cognitivă" a omului în general, deci şi a ta, nu „performanța cunoaşterii" unui autor oarecare – ca să folosesc nişte sintagme ale profesorului Pârvu. Tocmai de aceea, o privire critică, în sensul lui Kant, asupra *răspunsurilor* date de tradiție nu este posibilă decât printr-o regândire critică a *problemelor* ridicate de ea.

Precedentul cel mai notoriu al acestei idei se găseşte chiar în maiestuoasa *introducere* a lui Kant la cartea sa de debut[17], din 1746, unde spunea, în esență, că, în raportul nostru cu tradiția, abia atitudinea circumspectă şi *dojenitoare*[18] reprezintă adevăratul nostru semn de respect față de ea – căci interesul general nu poate fi decât cel al *adevărului* şi *dreptății*. Or, acest demers evaluator şi constructiv în raport cu tradiția, va arăta Kant prin toată opera sa, nu poate fi făcut decât printr-o incursiune spre fundamente, spre condiții, spre temeiurile şi supozițiile tezelor fundamentale ale tradiției,

prin re-gândirea problemelor ei, nu prin buchisirea la nesfârşit a textelor ei. Perspectiva analitico-istorică asupra filosofiei ne poate fi utilă, desigur, până la un punct, după care trebuie abandonată şi continuat drumul pe cont propriu, luându-ți sarcina rezolvării marilor probleme ale filosofiei pe proprii tăi umeri, nu ascunzându-te după afirmațiile celorlalți.

Bine instalat social, la adăpostul Puterii, analistul nu mai vrea să meargă niciunde, dar îşi face un titlu de glorie din descumpănirea celor cau au avut îndrăzneala să plece la drum.

Perspectiva analitică este perspectiva Puterii, care priveşte cu suspiciune şi încearcă să discrediteze orice schimbare de *paradigmă*, de teamă că îşi va pierde propriul său *statu quo*. Iată de ce filosofia analitică a cucerit rapid mediile academice, devenind (mai ales în țările comuniste) o filosofie quasi-oficială.

«Filosofia analitică era singura filosofie practicabilă» – se justifica deunăzi un vechi filosof de catedră – «era ştiințifică, logicizantă, teoretic formală, şi se putea eschiva astfel de la corvezile ideologice impuse de Partidul Comunist».

Dar, sub această umbrelă a „ştiințificității", a detaşării critice față de orice doctrină filosofică (sic!), filosofii analişti nu făceau decât să discrediteze filosofia în ansamblu, ca disciplină şi perspectivă de cunoaştere asupra lumii, şi asta tocmai în fața celor care veneau să primească instrucție filosofică – ceea ce coincidea perfect cu interesele regimului.

Impostura filosofilor analişti era dublă: ajunşi la catedră pe filiera Partidului Comunist (altfel era imposibil să accezi sau să păstrezi o catedră universitară), ei dădeau impresia că dribleză regimul (îşi construiau o anumită aură de dizidență), dar, în realitate, ei nu făceau decât să îşi ducă sarcinile ideologice la îndeplinire cu asupra de măsură, dezarticulând şi ruinând în întregime învățământul filosofic, împiedicând pe termen lung orice construcție originală, fondatoare, de idei. Iată motivul pentru care un Noica, fie şi „reeducat" sau „reabilitat"

politic, nu a putut să acceadă la o catedră universitară, alături de colegii săi de breaslă, analişti. Celui mai mare filosof român al tuturor timpurilor i s-a refuzat dreptul de a se adresa tinerei generaţii (numai prin intermediul bine cenzurat al tiparului), tocmai pentru că el dădea un exemplu de gândire non-dogmatică, netutelată ideologic, care respira o libertate spirituală molipsitoare şi de nestăvilit. „Pericolul" era evident.

Dincolo de limitele categoriale ale *materialismului dialectic şi istoric* şi de dezideratele utopice ale *socialismului ştiinţific* filosofia trebuia să devină ceva *inutil*. Ce mai conta dacă această sentinţă finală era pusă în gura lui Marx sau a lui Wittgenstein? În privinţa filosofiei, marxismul şi filosofia analitică erau convergente.

Primum vivere deinde philosophari – îţi predicau în cor, de la catedră, toţi filosofii marxişti.

„Noi muncim, noi nu gândim" – vor răspunde în cor, cu „mândrie proletară", peste câţiva ani, victimele educaţiei lor „ştiinţifice".

Omul de care avea nevoie regimul comunist („omul nou") era, într-adevăr, unul preocupat profund de *vivere*, care nu trebuia să mai ajungă niciodată la *philosophari*.

E drept însă că, în regimurile comuniste, numai sub pretextul analizei limbajului şi numai în perspectiva ei istorică filosofia mai putea fi citată cu marile sale *idei*. Numai aşa mai puteau fi invocate marile *Opere* şi marii *autori de filosofie*. Kant era ascuns în biblioteci, în tot felul de *fonduri speciale*, nu aveai acces la el decât cu aprobare „de sus" şi, desigur, numai pentru a-l combate.

Câţi filosofi de catedră, însă, au ştiut să ţină dreaptă cârma gândirii şi unde sunt *Operele* lor filosofice, după mai bine de jumătate de veac de învăţământ filosofic?

E timpul să ne întoarcem la adevărata filosofie.

*

Marile *teme* sau *întrebări* ale filosofiei prezintă un grad infinit mai mare de stabilitate („invarianță") decât *textele* filosofiei (de fapt, *interpretările* pe care le asociem noi acestora) – sunt chiar de o *fixitate absolută* pe bolta gândirii noastre *raționale*.

Pe masa de disecție a gândirii noastre *analitice*, *sensul* pe care îl dăm noi *cuvintelor*, relativ şi perisabil, este singurul nostru *bisturiu*. Asta face ca obiectele noastre de analiză să se volatilizeze rapid, chiar sub ochii noştri – ca primii fulgi de zăpadă în palmă.

Marile *teme* şi *probleme* ale filosofiei sunt adevăratele „obiecte" *eterne şi imuabile* care stau enigmatice, de la început, în fața noastră.

Ca să devii competent în materie de „Kant", trebuie să devii mai întâi competent în *problemele* lui, adică să fii în stare să aduci, dacă nu o soluție mai bună, cel puțin un plus de lumină asupra *temelor* lui – nu să-l faci „cu adevărat" de neînțeles.

Competența doxografică nu îți conferă în mod automat şi competență critică.

Sunt unii, adevărate *cuirasate de informații*, blindați cu limbi clasice, limbi moderne, cu studii pe la tot felul de universități, cu dulapurile ticsite de diplome, care, când încep să vorbească, nu mai pridídesc plimbându-ne pe la tot felul de autori şi povestindu-ne când unul a spus una, când altul a spus alta, dar care, luați puțin la întrebări, pe probleme filosofice concrete, se dovedesc cu totul sterili, incapabili să emită o judecată. Ceea ce practică această categorie de „experți" este doar un fel de *culturism cultural* (*alexandrinism*, spunea Noica)[19], o cultură de tip bibliotecăresc, enciclopedic, de colecționar, în perspectiva căreia întreaga zestre culturală a omenirii este privită ca o *cantitate* oarecare (cuantificabilă, clasificabilă şi conservabilă, sub diferite etichete, în sertarele şi pe rafturile memoriei) – *cantitate* pe care nu ratează niciodată a o etala, în scopuri persuasive, cu aceeaşi ostentație cu care un amator de *fitness*, amorezat de el însuşi, îşi etalează muşchii în public.

Alexandrinismul filosofiei analitice nu este altceva decât sindromul unui *complex de putere*, care nu îşi poate găsi „rezolvarea" („liniştea") decât în uzurparea *metafizicii* şi a privilegiilor ei de *prim sosit* pe teritoriul filosofiei.

Dezabuzat de tradiție, dar şi depăşit, convins că aceasta a spus deja tot ce era de spus, *analistul* crede că a mai găsit totuşi o portiță de scăpare şi că aceasta va fi „bănuțul" cu care va „cumpăra" în final întreaga zestre de idei a filosofiei. „Bănuțul" filosofiei analitice este *Arta combinatorică*, „jocul secund" (într-un plan secundar) cu elementele („cărămizile") tradiției – un „joc" care nu poate avea loc, desigur, decât după ce aceasta a fost demolată.

Filosofia analitică este marcată de *complexul locului doi* (cum îmi place mie să spun) şi se confruntă cu o gravă problemă de *fair play*.

Ca un atlet codaş, depăşit în marea cursă a Adevărului de un întreg pluton al tradiției, în loc să se resemneze şi să încerce să termine cursa onorabil (apoi să se apuce de altceva, pentru care este mai priceput), *analistul* încearcă să „recupereze" diferența de valoare şi să-şi adjudece locul întâi, pe ultima sută de metri, „controlându-i la picioare" (la *propoziții*) pe cei din fața lui.

Alexandrinismul aşa-numitei *filosofii analitice* nu este altceva decât o componentă a luptei pentru supremație, o aplicație a *Logicii lui Ares* (în termenii lui Noica) pe tărâmul culturii – a lui Da şi Nu, a lui «*a fi* sau *a nu fi*», a lui «*cine nu este cu noi este împotriva noastră şi trebuie distrus cu orice preț*».

Pe drumul acesta, întreaga *aventură a spiritului*, desfăşurată de-a lungul istoriei, va ajunge în cele din urmă o sărmană *Crestomație* – aceasta va fi *victoria finală* a *filosofiei analitice*; poate şi un fel de *aritmologie*, *algoritmologie*, *I Ching* sau *Cabală*; poate chiar *Logica lui Hermes* – o *Ars combinatorica*, cum îşi imagina şi Leibniz.

Formalizarea şi canonizarea gîndirii analitice poate fi, într-adevăr, o cale spre libertate, dar numai prin

depăşirea acestei gândiri, prin clarificarea continuă a domeniului ei de valabilitate şi, în acelaşi timp, prin depăşirea frontierelor ei, prin deschiderea succesivă de noi orizonturi. Întreaga *schematologie* a gândirii analitice este un fel de *scară de unică folosinţă* (ca să-l parafrazez pe Wittgenstein) care trebuie aruncată îndată ce am ajuns „sus". *Formele sintetice a priori* (*Idealurile raţiunii*), ar fi putut să spună Kant, „parafrazându-l" pe Wittgenstein, nu sunt decât nişte *scări succesive*, care, îndată ce au fost escaladate, devin superflue şi, ca atare, trebuiesc abandonate (precum *frânghia* la yoghini). Urcuşul continuă, pentru că, într-un fel, trebuie să o luăm de la capăt mereu – ca Sisif.

Gândirea analitică, *logica terţului exclus* şi *etica pragmatică* nu sunt decât pieptenele, forfecuţa şi fardul lui Narcis – recuzita unei gândiri îndrăgostită de ea însăşi, dispusă să sacrifice totul pentru a nu se despărţi de ea însăşi, pentru a nu se *contrazice*, pentru a salva aparenta perfecţiune, frumuseţe şi consistenţă a premizelor de la care a plecat. Este clar că această perspectivă de gândire *narcisist-alexandrină* nu poate sfârşi decât pe fundul unei fântâni (ca Narcis) ori într-un apocaliptic *autodafé* (ca Biblioteca din Alexandria, excedată, pesemne, de mărturiile unui trecut tumultuos, care trebuia, dintr-un motiv sau altul, să dispară).

Filosofia analitică poate fi o culme, dar o culme care trebuie depăşită, altminteri ea nu mai reprezintă decât un simptom al decadenţei – scleroza gândirii filosofice autentice.

Gândirea filosofică trebuie să forţeze continuu cutumele şi limitele intelectului, să depăşească şi să remodeleze permanent *topica* lui. Tocmai în asta constă superioritatea filosofiei, ascendentul ei asupra tuturor celorlalte ştiinţe: creativitatea sa în domeniul *topicii*, libertatea sa de a plăsmui tocmai acel set de *categorii* şi *principii* în care evoluează gândirea ştiinţifică şi experimentele ei, ca într-un cadru dat *a priori*. Tot ceea fac ştiinţele, apoi, nu este decât *istorie*, adică doar să consemneze ceea ce a putut fi observat şi clasificat, în

perspectiva acestui dispozitiv conceptual (de întâmpinare sau de interogare a Naturii), de sorginte metafizică.

Paradigma *gândirii analitice* este *Piramida* (simbolul Puterii) – întruchipată la un moment dat ca *Arbore al predicabilelor*, la Porfir, extinsă apoi la proporțiile cosmice ale unui *Arbore al cunoaşterii*, la Descartes[20], şi sublimată, în cele din urmă, ca *Teorie ramificată a tipurilor*, la Russell. Nu e nimic rău în asta. Numai că nu asta e adevărata filosofie. Pentru filosofie, *arhitectura piramidală a Puterii* nu reprezintă decât o *mnemotehnică* – un fel de *bucătărie de campanie* a filosofiei.

Statul însuşi, de la Platon încoace, nu este decât o proiecție în lume a propriului nostru *sistem de categorii*, o modelare a propriei noastre vieți sociale după arhitectura intimă (transcendentală) a propriei noastre *eucrații* (a „statului nostru interior", preciza Constantin Noica în memorabilul său *Cuvânt prevenitor* la *Republica* lui Platon[21] – o adevărată *răsturnare copernicană* a interpretărilor tradiționale la acest celebru dialog platonician).

Acesta este motivul pentru care sunt mai multe *state* posibile – tot aşa cum sunt mai multe *geometrii* posibile – ele se află de fapt într-o continuă *re-evoluție*, tocmai datorită *topicii* lor *transcendentale*, de extracție subiectivă.

Arhitectura *Statelor* este un produs al *imaginației noastre productive*, al *intuiției noastre sintetice a priori* – ar fi spus Kant – el însuşi fiind autorul unui astfel de *proiect* (în *Pacea eternă*), *a priori* posibil, al unui nou tip de „Stat ideal": o confederație de state liberale, independente.

Acest proiect kantian, cum se ştie, stă astăzi la temelia *construcției* Uniunii Europene, stă la temelia Statului Federal German, la temelia Organizației Națiunilor Unite, a Statelor Unite ale Americii şi va sta, probabil, şi la temelia viitorului Stat Global. Nici unul dintre aceste state nu s-a conformat întrutotul acestui *Ideal* – şi, probabil, nici nu i se va conforma vreodată. Acest *proiect kantian* va rămâne întotdeauna o *proiecție utopică* a unei *păci universale posibile*, un *cardinal* de

neatins al existenței noastre sociale – însă tocmai în această condiție el ne este util: ca *orizont* sau *cauză finală* a propriei noastre evoluții şi augmentări sociale; o *scară* pe care, putem fi liniştiți, mai avem încă destul de urcat, şi e foarte puțin probabil că vom ajunge la capătul ei vreodată, pentru a ne permite luxul de a o arunca.

*

Gândirea analitică produce *diferența*, este guvernată de *principiul diversității transcendentale*, este segregaționistă, discriminatorie, separatistă, particularizantă şi autistă. (Ştiințele clasice, în specializarea lor progresivă, „uită" de restul lumii şi de celelalte ştiințe, surori, pierd orice contact sau posibilitate de comunicare cu ele.)

Gândirea sintetică produce *unitatea*, este guvernată de *principiul unității transcendentale*, este *simfonică* (nu uniformizatoare), *polarizantă* (nu totalitară), *comunitaristă* (nu colectivistă), *pacificatoare* (dar nu lipsită de spirit critic) şi *deschisă* (dar nu lipsită de principii). (Metafizica – ştiința sintetică, prin excelență – restabileşte legătura între ştiințele particulare, le reunifică într-un context mult mai larg, al *Ființei*.)

Gândirea analitică nu trebuie să fie decât o etapă preliminară în desfăşurarea gândirii sintetice.

Gîndirea sintetică trebuie să se ridice şi să treacă prin intermediul *analogiilor* dincolo de *zidurile* (categoriile experienței sensibile şi clasele de obiecte) pe care le construieşte mereu gândirea analitică.

Gândirea analitică răspunde la întrebarea: ce este? (Ce este A? A este B. Dar, ce este B? B este C. Dar, ce este C? etc.)

Gândirea sintetică răspunde la întrebarea: ce se întâmplă de fapt? (Dacă A este B şi B este C, atunci A este C. Dar, în toate aceste propoziții, va observa gîndirea sintetică, este vorba de fapt despre una şi aceeaşi *problemă a identității* – de unde începe apoi o întreagă filosofie.)

Gândirea analitică serveşte intereselor noastre imediate, de natura contingenței.

Gândirea sintetică serveşte intereselor noastre esențiale, de natura unei necesități universale, perene. Prezentul există nu pentru sine, ci în vederea eternității. Viața noastră nu este un scop în sine, ci doar o scurtă etapă preliminară în vederea lucidității absolute, o mică tresărire de luciditate în somnul nesfârşit al lumii. Or, pentru a salva posibilitatea acestei lucidități, suntem datori să salvăm însăşi posibilitatea vieții.

Gândirea analitică este forma *a priori* a egoismului nostru funciar.

Gândirea sintetică este matricea de transformare a egoismului nostru funciar, a iubirii de sine, într-un principiu al identității (iubirii) universale – singura noastră „fereastră" (cum spunea Leibniz) deschisă către lume, către sufletul celorlalți şi către Dumnezeu.

Gândirea analitică este *autistă* şi *xenofobă*, construieşte ziduri, enclave sociale (economice, politice, naționale), şi are înclinația de a distruge tot ceea ce se găseşte *extra muros*, pentru a-şi putea extinde astfel, în cercuri concentrice, propriile sale frontiere. Pentru gândirea analitică *diferența* înseamnă *opoziție*, un factor patogen care trebuie distrus. Gândirea analitică, în reducționismul ei fenomenologic, este uniformizatoare şi totalitară. Gândirea analitică nu produce noutăți, ci doar diferențe pe care le distruge succesiv, extinzându-şi astfel propriile sale certitudini dogmatice, inițiale – până când o catastrofă naturală sau un experiment crucial o obligă să se replieze pe noi ipoteze şi paradigme de lucru (pe care i le oferă gândirea sintetică).

Gândirea sintetică este *sinergetică* (nu *sincretică*) – aduce la întâlnire contrariile (şi *diversul* lumii fenomenale) nu într-un amestec inform, ci într-o unitate care le transcende şi le transfigurează, unde ele devin complementare. Fără a distruge cu orice preț zidurile gândirii analitice (deşi poate conduce uneori la aceasta, sugerând întotdeauna că sunt posibile şi alte *fundamente*, mai solide), gândirea sintetică construieşte

punți de legătură, *pasaje aeriene* care transfigurează enclavele gândirii analitice în nişte parteneri de negociere, în nişte părți complementare ale uneia şi aceleiaşi unități – le ridică oarecum în văzduh, fără a le face să treacă dincolo de propriile lor frontiere (numai atât cît să se poată zării reciproc, peste ziduri, şi recunoaşte ca *alteritate* legitimă). Gândirea sintetică este prin excelență producătoare de noutate, ea revelează teritorii superioare, inaccesibile gândirii analitice, în perspectiva cărora gândirea analitică nu este anulată, ci doar adusă în adevăratele sale limite şi reorientată, astfel, către adevărata sa vocație. Gândirea sintetică face din gândirea analitică un simplu instrument de lucru, nu o paradigmă inalienabilă a cunoaşterii, o unealtă care trebuie rectificată, uneori, dacă nu chiar reproiectată din temelii, şi al cărei destin, oricum, după ce şi-a făcut datoria, este acela de a fi aşezată în cui, pe panoplie, alături de celelalte instrumente (paradigme) ale gândirii. Oricât de mult vom evolua tehnologic, nu vom putea arunca niciodată de pe panoplie dalta şi ciocanul. Scara lui Wittgenstein nu trebuie de fapt aruncată, ci doar pusă în cui, pentru orice eventualitate.

*

Cu cât conținutul de idei al acestor producții *pseudofilosofice* este mai sărac, cu atât aerul de superioritate pe care îl degajă în public este mai puternic.

Să fim sobri, spune *analistul*, *să nu ne lansăm în speculații gratuite – lucrurile sunt ceva mai complexe*, adaugă el cu „skepsis", privindu-te cu coada ochiului, pieziş, înainte de a te trimite la „documentare" pe la tot felul de „comentatori" simandicoşi.

În ochii *analistului* nici o teză a filosofiei nu poate sta în picioare, totul e susceptibil a fi ori limitat, ori extins, dacă nu cumva eliminat cu desăvârşire.

În confruntarea de idei, *analistul*, aparent, iese mereu învingător, tocmai pentru că el nu afirmă niciodată nimic, ci doar arată că orice teză (scoasă

„analitic" din context) poate fi demolată. De fapt, şi când aprobă, şi când neagă, afirmaţiile *analistului* sunt întemeiate întodeauna pe afirmaţiile celorlalţi. *Analiştii* nu fac decât să-i opună pe unii altora şi pe ei înşişi tuturor.

Filosofia analitică, a lui Russell şi Wittgenstein, de pildă, ca expresie modernă a unei gândiri *empiriste*, *pozitive*, *realiste* şi *pragmatice*, de lungă tradiţie, se defineşte mai degrabă prin ceea ce *neagă*[22], decât prin ceea ce *afirmă* – tocmai pentru că această filosofie, de fapt, nu vrea să afirme nimic, ci doar să „controleze" afirmaţiile celorlalţi.

Argumentele filosofiei analitice sunt de fapt nişte *contra-argumente*, programul ei „analitic" vizând mai degrabă subminarea metafizicii tradiţionale şi a oricărei autorităţi transcendente, decât consolidarea propriilor sale afirmaţii şi argumentaţii.

Marele „skepsis" al *filosofiei analitice*, de la Peirce şi James, trecând pe la Mach, Carnap şi ceilalţi exponenţi ai Cercului de la Viena, până la Russell, Wittgenstein, Moore, Quine sau Strawson, este acela că ea reuşeşte să se eschiveze mereu de la punerea în discuţie a propriei sale competenţe, în timp ce pune la îndoială competenţa tuturor celorlalţi. Subiectul gânditor, factorul motor (intenţional) al întregului proces de analiză, rămâne întotdeauna în afara demersului analitic, în afara oricărei discuţii. *Ochiul nu se poate înfăţişa în propriul său câmp vizual*, argumentează Wittgenstein în *Tractatus* (5.633), „Subiectul nu aparţine lumii, ci este o limită a lumii" (5.632) – înţelegând prin *lume*, aici, un univers *solipsist*, *intra muros*, împrejmuit de limitele gramaticale ale limbii şi de experienţa noastră cotidiană.

Totul e discutabil, în filosofia analitică, mai puţin *faptul că totul e discutabil* (deci, inclusiv propriul său demers deconstructiv, „fenomenologic").

Analistul nu-şi pune niciodată la îndoială logica sa, propriile sale obiective şi mijloace – pentru el, toate acestea sunt bune, *a priori* – este bun sau adevărat tot

ceea ce, pe această linie descendentă, de la propriul său *eu* către *lume*, îi dă satisfacție.

Pentru *analist* sunt dubioase numai intențiile şi mijloacele celorlalți, care încearcă să *afirme* ceva.

Filosofia, după Wittgenstein, nici nu are vocația de a spune ceva cu *sens*, adică *adevărat* cu privire la ceva anume.

Atunci, cum ar mai putea spune filosofia ceva cu sens privitor la ea însăşi?

Această celebră aserțiune (filosofică) wittgensteiniană, cum că *toate propozițiile filosofiei sunt absurde* (6.54), adică *nonsensuri*, îl situează pe Wittgenstein, de fapt, în condiția lui Epimenide, care, şi el, crezuse că se poate „autoexila" *logic* din „cetate" şi poate trimite săgeți critice către ea, fără ca acestea să se întoarcă împotriva lui însuşi. Nu poți emite judecăți critice la adresa clasei din care faci parte fără să îți recunoşti ție însuți defectele pe care i le reproşezi.

Înfundătura logică (paradoxul) cu care Wittgenstein şi-a încheiat *Tractatusul*, l-a făcut să-şi piardă el însuşi, multă vreme, interesul pentru filosofie, crezând că a spus tot ceea ce era de spus despre aceasta.

Conform propriei sale recomandări, finale, Wittgenstein a aruncat „scara" (6.54) pe care s-a suit până la această *incertitudine constitutivă* (socratică) a filosofiei, dar, din păcate, nu înainte de a coborî de pe ea, căci, cum se ştie, după *Tractatus*, Wittgenstein s-a întors la lucrurile simple, neproblematice, ale experienței noastre empirice, *rurale*, adică tocmai acolo de unde ar fi trebuit să plece.

Cred că lui Kant i-ar fi plăcut nespus metafora aceasta a lui Wittgenstein, cu aruncarea „scării" (sau a „frânghiei", la yoghini), dar numai în ideea de a rămâne „sus", pentru a urca mai departe, către un *Erklärung* absolut (Nirvana), pentru a nu te mai întoarce niciodată la iluzia „evidențelor" noastre empirice sau transcendentale (logico-matematice).

Or, de vreme Wittgenstein ce s-a întors tocmai la aceste „evidențe", înseamnă că el a aruncat scara abia

după ce s-a coborât de pe ea. Nu a avut curajul să facă ceea ce el însuşi recomanda celorlalți. Fireşte că va reveni, că nu se va declra mulțumit până la urmă de această „performanță" a sa din *Tractatus*. În *Cercetări filosofice* va încerca să retuşeze unele lucruri, dar nu va mai urca niciodată până la înălțimea la care a urcat în *Tractatus*. Firul gândirii critice şi fenomenologice kantiene, pe care părea să-l fi regăsit la sfârşitul *Tractatusului*, a fost iremediabil pierdut.

Ca şi Husserl, când Wittgenstein spunea că „Logica este transcendentală" (6.13), el nu făcea decât să reafirme poziția *idealismului transcendental kantian*; cînd spunea însă că *toate propozițiile filosofiei sunt nonsensuri*, întrucât nu au nici o semnificație reală, de genul celei pe care o au propozițiile ştiințelor naturale (6.53), el nu făcea decât să radicalizeze *realismul empiric kantian*.

Şi la Kant filosofia autentică nu apărea decât ca disciplină *acroamatică*, lipsită de veleitatea de a infera existențe, adică certitudini *a priori* privitoare la obiectele experienței empirice, dar ea avea, în schimb, veleitatea de a arăta (surprinde) *esența* lucrurilor, *posibilitatea* şi *prezența lor tematică*, *transcendentală*, ceea ce o ridica deasupra condiției ingrate în care avea să o arunce Wittgenstein.

Filosofia, la Kant, nu este o simplă menajeră a gîndirii noastre raționale, cu responsabilități antiseptice, administrative şi terapeutice, ci o instanță supremă de judecată, un for al deciziilor noastre critice, care ni se oferea ca garant al proiectelor şi acțiuniilor nostre practice – gratuit şi independent de orice constrângeri conjuncturale.

Filosofia analitică, ca şi *filosofia fenomenologică* a lui Husserl, nu sunt decât nişte surogate ale filosofiei transcendentale kantiene, care nu au păstrat de la Kant decât „metoda socratică", descojirea *apofatică* a obiectului, de fapt, a *temei* analizate, omițând însă tocmai perspectiva autocritică (*autoreferențială*) a *Criticii* – ingredientul principal şi nota distinctivă a metafizicii moderne, kantiene.

„Analitic" şi „fenomenologic" nu sunt, în fond, decât nişte surogate pentru „critic" şi „transcerndental", o formă de „scrutare" orientată unilateral, dinspre „noi" către „ceilalţi", dinspre „eu" către „lume", în perspectiva unei „subiectivităţi" tabu, pusă bine la adăpost, adică în afară de orice discuţie.

Analiştii şi fenomenologii vorbesc mereu despre intenţionalitate, fac chiar o critică a intenţionalităţii, fără a-şi pune însă niciodată pe masa de disecţie propriile lor *intenţii* şi propriile lor *paradigme*.

Sub pretextul că nu vor decât să demistifice marile *idei* şi *autorităţi* ale filosofiei tradiţionale, în numele unui *realism* habotnic, uneori de-a dreptul impertinent, *analiştii* nu fac decât să îşi mistifice propria lor *sobrietate* – *masca* falsei lor competenţe şi autorităţi ştiinţifice.

Incapacitatea *filosofiei analitice* de a gândi filosofia ca sistem, în perspectiva unor principii universale, *a priori*, o face ca, ea însăşi, ca doctrină, să se refugieze mereu pe teritoriul unor *politici de grup* şi să se pună sub protecţia unor *strategii de putere* – ca argumente-surogat (justificări pragmatice) ale propriilor sale idiosincrazii.

Orientată din capul locului împotriva ideii de sistem, filosofia analitică nu se poate constitui, ea însăşi, într-un sistem. Iată motivul pentru care, în ciuda îndelungatei sale tradiţii, filosofia analitică (de sorginte *realistă*, *empiristă*, *pragmatică* şi *pozitivistă*) nu a putut da până acum un sistem sau măcar o doctrină cât de cât coerentă – pentru că această doctrină ar fi trebuit să coincidă cu *proiectul propriei sale destrucţii*, ceea ce, în perspectiva propriilor sale interese, ar fi fost pur şi simplu absurd.

Excepţie face, totuşi, *Tractatusul* lui Wittgenstein, care atinge tocmai această limită superioară a filosofiei analitice. *Tractatusul*, în măsura în care etalează un sistem coerent de idei, nu este altceva decît proiectul propriei sale destrucţii, o tentativă *eroică*, cum s-a spus, a puterii noastre de judecată de a-şi submina propria sa consistenţă, o demonstraţie a faptului că nimic nu poate fi demonstrat, o încercare de fundamentare raţională,

logică, deci cu mijloace de o absolută certitudine apodictică, a unei *situații ontologice* de o incertitudine absolută, insurmontabilă.

Wittgenstein încerca de fapt, în *Tractatus*, să schițeze o teorie rațional-consistentă asupra inconsistenței gândirii noastre raționale (ca *limbaj*) – ceea ce nu reprezinta altceva decât o reformulare a celebrei *decizii critice* a lui Kant. Tradusă în termenii lui Wittgenstein, *decizia critică* a lui Kant spunea tocmai aceasta: că rațiunea nu poate vorbi cu sens despre obiectele experienței empirice şi, la drept vorbind, despre nimic determinat. Rațiunea, la Kant, era *limita* propriei sale competențe, tocmai întrucât o putea prevedea – găsirea şi recunoaşterea propriei sale *limite* echivala, pentru rațiune, cu descoperirea şi descrierea propriului său *sistem transcendental*.

Dar, dacă putem infera categoric că *nici o certitudine nu este posibilă*, întrucât nu există (nu putem găsi) nişte *criterii absolut certe* ale adevărului, înseamnă că avem deja o *certitudine* (de sorginte transcendentală, *a priori*) de la care putem porni, pe temeiurile căreia putem construi ceva durabil, universal valabil – aceasta este perspectiva *filosofiei transcendentale* şi a *metafizicii* kantiene.

Wittgenstein s-a mulțimit să spună că *tautologia*, forma *certitudinii logice*, este lipsită de *relevanță ontologică*, adică nu poate fi întrebuințată pentru a aserta ceva cert cu privire la *realitate*, dar Kant preciza mai mult: întrucât *certitudinea logică* nu răspunde exigenței *determinării complete*, datorită precarității propriului nostru sistem categorial. Pentru Kant, această constatare dramatică nu reprezenta însă sfârşitul filosofiei, ci doar începutul ei.

Aşadar, marele proiect *autoreferențial* şi *autocritic* al gândirii analitice a fost inițiat şi realizat în cea mai mare parte de Kant (pe o filieră carteziană *raționalist-idealistă*) – depăşind însă, de departe, ambele perspective de gândire ale filosofiei tradiționale (realistă şi idealistă, raționalistă şi empirică), şi într-un context mult mai larg

decât cel hermeneutic, al filosofiei analitice moderne: într-un context *metafizic*, ontologic, global – fără a împinge însă critica raţiunii până la un scepticism absolut, radical.

Incertitudinea constitutivă a raţiunii (metafizicii) cu privire la obiectele experienţei empirice, la Kant, era deja o *certitudine* de la care se putea pleca în construirea cel puţin a unui *sistem de circumspecţie* – care devenea astfel şi *singura noastră certitudine sintetică a priori*. Aceasta este noua perspectivă asupra „lumii", care ar fi putut să i se reveleze şi lui Wittgenstein, dacă ar fi aruncat scara raţionamentelor sale când se afla încă sus, în incertitudinea absolută de la sfârşitul *Tractatusului*, deci înainte de a coborî înapoi, la intuiţionismul şi pozitivismul clasic.

*

Metodologic vorbind, nu există privilegii care să tranşeze între hermeneutică şi ontologie. Ambele demersuri sunt egal îndreptăţite. Eu înclin spre ontologie, dar susţin că ambele perspective de gândire ridică probleme principial congruente şi că problema fundamentală a filosofiei, în aceste condiţii, va trebui reformulată pe un palier superior, mult mai subtil – ea trece de la simpla posibilitate a obiectului şi subiectului, în registrul clasic, sau de la simpla posibilitate a subiectului şi predicatului, în registrul modern, la problema posibilităţii acestor două perspective fundamentale de gândire (ontologică şi hermeneutică sau metafizică şi analitică sau transcendentală şi empirică), precum şi a raportului lor, într-un registru care trebuie să le fie comun. Ca să anticipez, voi spune că acest registru comun atât *perspectivei ontologice* cât şi *perspectivei hermeneutice* nu poate fi altul decât cel ridicat de problema *certitudinii absolute* – nu a *existenţei*, nici a *adevărului*, ci a *certitudinii adevărului*. Tocmai acest lucru justifică recursul meu la Kant, adică elaborarea prezentei lucrări pe fundamentele filosofiei critice kantiene.

*

Fără a avea la dispoziție tot timpul pentru filosofie, cu niște posibilități de informare mult mai sărace decât cele ale unui cercetător de profesie, nevoit să îmi cheltuiesc o parte din timp pentru asigurarea traiului zilnic[23], nu mi-a rămas decât să încerc să compensez handicapul de informație cu o mai decisivă asumare a riscurilor unei anumite *gândiri exploratorii*. Dispunând de o „armură" doxografică mai sumară, sunt obligat să îmi asum un mai mare *risc teoretic*. Dacă am greşit, mai devreme sau mai târziu mă voi corecta – şi voi merge mai departe – nu vreau în nici un caz să încremenesc pe un soclu de marmură, cu mantia de purpură a unei anumite supremații academice aruncată pe umeri. Pe de altă parte, nici nu trebuie lăsat ca „profesioniştii filosofiei" să monopolizeze dezbaterea filosofică.

Viciul profesionalizării în filosofie poartă astăzi un nume: *alexandrinism* – care înseamnă, mai popular, „tăierea firului în patru", adică o disoluție totală a problemelor, a temelor originare ale filosofiei şi a limbii.

Gândirea filosofică trebuie să rămână vie, un centru permanent de interes, o preocupare permanentă şi neîngrădită a fiecărei generații. *Alexandrinismul* şi *pragmatismul* zilelor noastre nu fac decât să îndepărteze omul contemporan de orice formă de gândire autentică, îi induc perfid, încă din copilărie, o gândire şi un comportament în *clişee* („de succes"), care nu fac decât să-l imbecilizeze şi să-l transforme într-un instrument uşor de manipulat.

*

Veni, vidi, vici!

Să vii şi să vezi! Aceasta este singura *victorie* pe care o putem repurta, în scurtul răgaz al vieții, asupra *morții eterne*, asupra beznei absolute care ne-a precedat şi care ne va urma.

Să vii aici şi să „iei" lumea cu tine (în spirit) – este singurul mod în care îi putem supravieţui acestei lumi, cu toate capriciile ei, fără a deveni propria sa posteritate. Orice altă preocupare, îndreptată în alt scop, înseamnă să îţi risipeşti în van această unică şansă, a vieţii, care ţi s-a dat numai ca să vii şi să vezi această minunată *Operă* a lui Dumnezeu.

Dumnezeu însuşi este Cel care ar fi vrut să se aşeze pe o bancă, în sufletul tău, şi să-şi contemple *Opera*, în lumina ochilor tăi.

Nu ai dreptul să trăieşti numai pentru tine.

Introducere critică

Cap. I.

Un pas strategic înapoi

I.1. Antitetica raţiunii pure – miezul incandescent al *Criticii*. Retragerea strategică în *transcendental*. Necesitatea descoperirii unei *topici transcendentale* şi a unei *discipline a raţiunii pure*.

Întreaga *Critică a Raţiunii Pure* a lui Immanuel Kant pare a fi centrată în jurul a ceea ce el numeşte „antitetica raţiunii pure" sau „antitetica transcendentală", adică în jurul acestor subiacente întrebări: ce ar putea reprezenta

pentru noi *antinomia raţiunii pure* şi ce învăţăminte în materie de cunoaştere am putea trage din ea? poate fi ea izvorul unor cunoştinţe veritabile asupra cunoaşterii ca fenomen? sau este, până la urmă, un simplu accident paradoxal, o inocentă şicană a naturii ivită cu totul întâmplător şi inutil tocmai în interiorul facultăţii noastre de cunoaştere a naturii?

Heidegger[24], cum se ştie, situa centrul *Criticii* şi miezul (das Kernstück) întregii metafizici kantiene în capitolul *Despre schematismul conceptelor pure ale intelectului*. De acord. În *ideea schematismului conceptelor pure ale intelectului* lui Kant i se revelase, într-adevăr, însăşi zona de impact, puntea de legătură dintre sensibilitate şi intelect, dintre obiect şi concept, adică dintre acele două „lumi" fundamental diferite şi disjuncte *postulate* de el în estetica transcendentală.

În *ideea schematismului conceptelor pure ale intelectului* am avea, aşadar, interfaţa dintre doi termeni radical diferiţi, contradictorii, încât esenţa ei înseşi nu va putea fi decât una contradictorie şi paradoxală.

Tocmai de aceea, însă, eu consider că problema care depăşeşte în profunzime *ideea schematismului conceptelor pure ale intelectului* (care nu ţine decât de o *psihologie transcendentală*) este însăşi *posibilitatea şi chiar necesitatea existenţei acestui conflict aparent ireconciliabil al raţiunii cu ea însăşi, în toate „rezoluţiile" date de ea*. Iar această poziţie coincide întrutotul cu accea a lui Kant, care, în celebra scrisoare din 21 septembrie 1798, către prietenul său Christian Garve, mărturisea tocmai acest fapt: că problema ridicată de *antinomiile raţiunii pure* este aceea care l-a trezit „mai întâi" din „somnul dogmatic" şi l-a condus spre o „critică a raţiunii", „pentru a înlătura scandalul contradicţiei aparente a raţiunii cu ea însăşi"[25].

Prin urmare, *Antitetica raţiunii pure* este adevăratul miez incandescent al *Criticii raţiunii pure* şi al întregii metafizici.

Practic, întreaga *dialectică* sau *antitetică a raţiunii pure* şi, odată cu ea, întregul demers critic kantian s-au

născut din aceste întrebări: „1) care sunt propriu-zis judecățile în care rațiunea pură este de fapt supusă în mod inevitabil unei antinomii? 2) pe ce cauze se întemeiază această antinomie? 3) dacă şi în ce mod îi rămâne totuşi deschisă rațiunii, în această contradicție, o cale spre certitudine?”[26].

Iar răspunsul lui Kant pare a se circumscrie următoarei idei: antinomia rațiunii pure ne-a fost dată de natură tocmai pentru a sesiza confuzia, naturală şi ea, care se face în intelect între cele două planuri, cel al *prezenței* exterioare şi intangibile a lucrurilor în sine şi cel al *re-prezentării* lor ca fenomene, respectiv, între *prezența* sesizată cu ajutorul sensibilității ca dată în fenomen şi *condiția* sau *necesitatea sa transcendentală* – o descoperire cu prilejul căreia ni se relevează implicit şi adevăratul rol (regulativ) al rațiunii în raport cu rutina *iluziei transcendentale* a intelectului – natura însăşi a facultății noastre de cunoaştere, de sub imperiul căreia, oricum, nu putem ieşi.

La sfârşitul „Analiticii transcendentale”, într-un Apendice intitulat „Despre amfibolia conceptelor reflecției care rezultă din confundarea folosirii empirice a intelectului cu folosirea lui transcendentală” şi în „Notă la amfibolia conceptelor reflecției” Kant a formulat într-un mod cât se poate de explicit care este dezideratul fundamental al cercetării sale, anume acela de a surprinde o *topică transcendentală*, o arhitectură, în fond, a facultății noastre de cunoaştere, „o doctrină, care ne-ar feri temeinic de surprizele intelectului pur şi de iluzii născute din ele”[27], arătând fiecărui concept care este *locul* său pe această *hartă a intelectului* şi care este *întrebuințarea* sa permisă în raport cu obiectul cunoaşterii.

Întreaga problemă, care va rămâne de altfel deschisă, este: *cum e cu putință să ne prescriem nouă înşine condițiile de adevăr, şi pe ce temei, în raport cu obiectul experienței empirice, pe care, însă, nu îl cunoaştem a priori şi din partea căruia nu avem decât câteva palide şi confuze semnale în cadrul experienței*?

Cum de ne e îngăduit să accedem la o cunoaştere universală a principiilor, dar suntem profund cenzuraţi în aspiraţia noastră către o cunoaştere empirică universală? Trebuie că sunt undeva nişte limite, că regulile noastre de adevăr, prin care stabilim cum şi ce putem cunoaşte cu certitudine, nu sunt valabile peste tot, ci, va veni răspunsul mai târziu, numai până la nivelul obiectelor experienţei posibile (pentru noi) nu şi la nivelul a ceea ce sunt lucrurile în sine[28].

Kant nu s-a îndoit niciodată de existenţa unei *raţiuni universale*[29], proprie oricărei fiinţe inteligente în lume, o *supoziţie transcendentală* fără de care întreaga problemă a cunoaşterii ar fi fost aruncată în aer, ca lipsită de orice temei, dar s-a îndoit de posibilitatea atingerii unei *certitudini empirice* în cadrul *experienţei*.

Kant nu s-a îndoit niciodată, în schimb, de valoarea ireductibilă a experienţei, singura care poate furniza „substanţă" cunoaşterii şi singura care, în final, o poate confirma, dar s-a îndoit de *infailibilitatea* raţiunii şi de capacitatea ei de a da socoteală de *tot*, în mod nelimitat.

Pentru a depăşi acest uimitor handicap al cunoaşterii obiective Kant s-a retras cu întreaga discuţie într-un plan *transcendental*, în *interior*, într-un plan al *posibilului*, adică dincoace de limitele sensibilităţii, arătând că aici, într-adevăr, putem găsi singura *certitudine posibilă a priori*, şi anume: *forma pură a adevărului* ca *schematism* sau algoritm al unei anumite *mişcări adeveritoare*. Dar această idee nu va ieşi cu adevărat la suprafaţă şi nu va ajunge până la ultimele ei consecinţe decât la Hegel, ca *fenomenologie a spiritului* şi ca mecanism *silogistic* care angajează fiinţa într-un joc unic şi coerent al tuturor formelor şi ipostazelor sale.

Ideea *logicii* ca *fenomenologie a certitudinii absolute* a încolţit încă din celebrele *Meditaţii* carteziene. Kant a prizat din plin, se pare, la această idee, ca şi la *dualismul* ireductibil cartezian *materie-spirit*, care împărţea lucrurile în *res extensa* şi *res cogitans*, adică obiecte ale gândirii, fără întindere, şi obiecte cu întindere, ale experienţei empirice, ambele situate, la rândul lor, în două lumi,

care, în conştiinţa noastră, deşi profund diferite, se află totuşi într-o *misterioasă* colaborare. Aceste idei carteziene ies cel mai pregnant în evidenţă în *ideea schematismului conceptelor pure ale intelectului*, şi voi insista asupra acesteia la timpul cuvenit, Kant însă nu a dezvoltat-o decât foarte puţin, plasând-o, ca şi Descartes, în zona *misterelor naturii*. Kant s-a arătat mult mai preocupat de o „statică" a *ceritudinii*, de o „arhitectură" sau de o „topică" a *certitudinii*, decât de „dinamica" ei, ceea ce era şi firesc în ordinea cercetării fundamentale.

Făcând pasul înapoi, în *transcendental*, Kant a retras realismului iluzia cunoaşterii nemijlocite a lucrurilor, transfigurând astfel *ontologicul* în *semioză*, într-o *decurgere* ontică a „lucrurilor" unele din altele, ca *semnificaţii ontologice posibile*, deci într-un alt plan decât cel al existenţei reale – ca şi Abélard, de pildă, care retrăsese şi el predicatelor, în accepţiunea lor clasică, referinţa reală, corespondentul lor în lucruri, rezervându-le numai o semnificaţie „transcendentală", şi anume aceea de *stări* (*status*), un fel de ipostaze posibile ale lucrurilor sau nişte condiţii *a priori*, în termenii lui Kant, ale recunoaşterii lor ca fiind identice în experienţa sensibilă, adică ale recunoaşterii şi subsumării lor într-un concept.

Dar cu această cenzură semantică, transcendentală, problema nu era încă rezolvată. Kant mai avea nevoie şi de un semnal real din partea lucrurilor, tocmai pentru a nu zădărnici posibilitatea cunoaşterii lor reale şi obiective, prin urmare era nevoit să accepte şi virtuţile experienţei, şi, apoi, mai avea nevoie şi de un element comun, un al treilea termen care să mijlocească şi în care să se omogenizeze aceste două perspective sau izvoare de cunoaştere, adică în care ele să se poată întâlni şi colabora în interesul *posibilizării cunoaşterii*.

Într-un fel, Kant este primul care a statuat pe tărâmul ştiinţei moderne principiul: *contraria non contradictoria sed complementa sunt* – maxima de mai târziu a fizicii moderne, enunţată de Bohr – ca formulă de

compromis analitic a celebrei *coincidentia oppositorum* a lui *Cusanus*.

Contrariile, la Kant, sunt *complementare* şi îşi *corespund* (în perspectiva unei unităţi mai mari, care le transcende), dar nu *categoric*, ci numai *posibil* – acesta este contextul problematic al *topicii* şi al *logicii transcendentale* kantiene (unde se întrevede deja *logica trinitară* a lui Hegel – o *logică poziţională*, a *locurilor logice*, în termenii lui Kant, care va evolua apoi într-o logică a *situaţiilor logice*, la Noica[30]).

Pe lângă deschiderile pe care le-a făcut în câmpul reflecţiei filosofice, unul dintre meritele extraordinare ale lui Kant este acela de a fi arătat că, întrucât *criteriile certitudinii* sau *condiţiile de adevăr* sunt găsite pe o cale transcendentală, adică independent de experienţă, ele nu sunt riguros valabile decât în raport cu obiectul unei *experienţe posibile* şi, ca atare, nu pot fi folosite în cunoaşterea practică decât ca principii regulative, nicidecum ca procedee infailibile, care ar avea pretenţia de a ne conduce în mod automat la un adevăr obiectiv. Altfel spus, întrucât condiţiile cunoaşterii sunt date *a priori*, şi obiectul ei posibil trebuie să fie dat *a priori*, tocmai pentru a-şi corespunde şi pentru a fi *omogene* în planul posibilului, dar acest lucru este imposibil în cazul obiectului empiric, care va rămâne un veşnic *dincolo* încă necunoscut. Kant ne-a revelat astfel distanţa ireductibilă care există între ceea ce sunt obiectele experienţei în sinea lor, adică în realitate, şi reprezentările noastre despre ele, arătând totodată că *locul* certitudinii atât de mult râvnite de noi nu este în cunoaşterea empirică, ci în cunoaşterea *transcendentală*, adică *dincoace* de experienţa empirică, şi doar în raport cu experienţa posibilă. De aceea, va susţine Kant, nu este posibilă decât o certitudine transcendentală, metafizică, nu şi una empirică. Dar certitudinile noastre *a priori*, transcendentale, nu vor juca în raport cu experienţa empirică decât un rol „negativ", cum spune Kant, adică doar de *recomandare* şi de *prevenire*.

Paradoxal, raţiunea, în viziunea lui Kant, pare a avea mai multe de spus „pe latura negaţiei", adică prin îndoielile şi bănuielile ei, decât prin ceea ce poate infera apodictic sau dogmatic, încât sistemul ei critic sau „de circumspecţie"[31], spune Kant, va rămâne şi singura ei certitudine.

A crede că am putea accede cumva, în aceste condiţii, la cunoaşterea obiectivă a lucrurilor înseşi, adică a ceea ce sunt ele în sine, este o iluzie, susţine Kant. Mai mult, un Organon care să ne conducă spre cunoaşterea realităţii obiective este imposibil, tocmai întrucât realitatea în sine ne este inaccesibilă – dincolo de ceea ce ne este dat prin intermediul facultăţii noastre sensibile noi neputând cunoaşte, la propriu, nimic. Altfel spus, noi nu putem cunoaşte *a priori* regulile de adevăr în raport cu un obiect real al simţurilor noastre, tocmai pentru că noi nu îl putem cunoaşte *a priori* în mod real, ci doar ca fiind posibil. Dar, va arăta Kant, putem accede la o *disciplină a raţiunii pure*, tocmai întrucât principiile şi schema cunoaşterii ne sunt accesibile *a priori*, prin deducţie transcendentală, însă competenţa acestei discipline sau metodologii transcendentale va fi limitată în mod fatal numai la *experienţa posibilă* şi la *obiectele sale transcendentale*, ceea ce înseamnă că acestea nu vor corespunde experienţei empirice şi obiectelor ei sensibile decât *probabil*, în perspectiva unui „sistem de circumspecţie", care trebuie să troneze de deasupra bunul mers al experienţei – ca un fel de *scepticism metodic*, „de serviciu", ca să parafrazez sintagma cu care a fost aureolat Cioran, marele sceptic al secolului XX.

În consecinţă, nici *Metoda cunoaşterii transcendentale*, care trebuie să fie certă *a priori*, nu se va putea referi decât la această *experienţă posibilă*, în care *ea însăşi se pune în faţa sa ca obiect al unei cunoaşteri transcendentale*, *certe a priori*.

Dar, cu această metodă sau disciplină a raţiunii pure, tocmai întrucât este certă *a priori*, nu am trecut cumva chiar în cunoaşterea a ceva dat în mod real? Suntem ispitiţi să credem că da. Disciplina însăşi ne

spune că nu. Cu alte cuvinte, această disciplină a raţiunii pure, ca obiect al cunoaşterii transcendentale, în care ne sunt date condiţiile cunoaşterii pure, ni se ascunde ea însăşi ca obiect, adică nu ne asigură dacă în ea avem sau nu cunoaşterea obiectivă a unui obiect dat în mod real, tocmai pentru că această cunoaştere s-a constituit exclusiv într-un plan transcendental, *a priori*, iar pe această cale, ocolind simţurile şi experienţa noastră sensibilă, spune Kant, nu ni se poate livra nici un fel de realitate obiectivă. Totuşi, se sustrage ea oricărei semnificaţii ontologice?

I.2. Cardinalele raţiunii şi posibila lor semnificaţie ontologică

Hegel pare a fi uitat cu desăvârşire de această *restricţie* sau *cenzură transcendentă*, cum o va denumi Blaga[32], mai târziu, adică de aceeastă *limitare* a posibilităţii noastre de cunoaştere prin care *fiinţa supremă* (*Marele Anonim*, la Blaga) şi-a asigurat în faţa curiozităţii şi ameninţării noastre *misterul* şi *liniştea originară*. Căci la Hegel trăieşti din plin iluzia că te afli chiar pe tărâmul fiinţei, că ai trecut pe această cale transcendentală a reflecţiei filosofice chiar în *lăuntrul*[33] ei, în *esenţa* ei *reală*. Dar explicaţia lui Blaga vine dintr-un alt registru, *teologic* şi *teleologic*, în care Kant s-a ferit cu multă grijă a se avânta, fără a-i nega însă pe deplin orice justificare.

„Această unitate formală supremă [*a conceptului raţional de Dumnezeu*], care se bazează numai pe concepte ale raţiunii, este unitatea *finală* a lucrurilor, şi interesul *speculativ* al raţiunii face necesar să considerăm toată ordinea din lume ca şi când ar rezulta din intenţia unei raţiuni supreme. Un astfel de principiu deschide perspective cu totul noi raţiunii noastre aplicate la câmpul experienţelor, în legarea lucrurilor lumii după legi teleologice, pentru a ajunge astfel la unitatea ei sistematică cea mai mare (s.n.). Ipoteza unei inteligenţe

supreme, ca singura cauză a universului, dar desigur numai în Idee, poate fi deci totdeauna de folos raţiunii şi în acelaşi timp nu-i poate dăuna niciodată."[34]

Cu alte cuvinte, după Kant, în conceptul de Dumnezeu noi avem reprezentarea interesului nostru raţional de a subsuma unitatea globală a lumii unui principiu unic ordonator. Dar, spune Kant, aceasta numai în Idee, întrucât conceptul de Dumnezeu este un concept pur, transcendental, care nu conţine şi regulile aplicării sale empirice, căruia nu putem să-i subsumăm, cu certitudine, nici un obiect empiric. Aici se vede însă noutatea subtilă introdusă de *distincţia critică* sau aşa-zisa *soluţie critică* la problema *antinomiei raţiunii pure*: existenţa unei fiinţe prime, a unei inteligenţe sau voinţe absolute nu este decât o *supoziţie transcendentală*[35], dar ea nu este cu totul impracticabilă, dimpotrivă, rolul ei este tocmai acela de a ne călăuzi pe calea cunoaşterii naturii, *ca şi când*[36] în conceptul acestei prezenţe transcendente am avea *harta* sau *toposul* universal al oricărei experienţe (existenţe) posibile. Tocmai de aceea, această *hartă* nu ne poate călăuzi la existenţe în genere, ci doar la condiţiile în care ele sunt cu putinţă, adică doar la ceea ce ni se poate revela în condiţiile unei experienţe posibile.

Kant s-a ferit sistematic să infereze existenţe, în primul rând în privinţa lui Dumnezeu, tot timpul a subliniat că nu ne este îngăduit lucrul acesta, a urmărit doar în ce fel şi până unde se poate extinde raţiunea în cunoaştere cu *certitudine* iar rezultatul la care a ajuns este, în esenţă, următorul: „Astfel raţiunea pură, care iniţial părea să promită nici mai mult nici mai puţin decât extinderea cunoştinţelor dincolo de toate limitele experienţei, nu conţine, dacă o înţelegem just, decât principii regulative, care prescriu în adevăr o unitate mai mare [s.n.] decât cea pe care o poate atinge folosirea empirică a intelectului"[37].

Cu alte cuvinte, raţiunea sugerează o unitate „mai mare" *posibilă* intelectului şi îl încurajează să persevereze pe calea descoperirii de *cauze* şi *consecinţe practice* tot

mai profunde, ori, în alt plan, pe calea descoperirii de *justificări teleologice* tot mai înalte, dar, sub ipoteza că această unitate a raţiunii este şi singura posibilă, în afara căreia ideea cunoaşterii sau a adevărului ar fi lipsită de sens, Kant va deduce în final că sugestiile raţiunii sunt de fapt *maximele* extinderii posibile ale intelectului, ceea ce a însemnat o nouă repunere în drepturi a metafizicii, cu consecinţe, nu numai ontologice, ci şi morale, extraordinare. Kant a restrâns iniţial domeniul raţiunii, pentru a-i da în final o extindere maximă: i-a restrâns competenţa în domeniul empiric, al contingenţei, şi i-a extins-o la maximum în domeniul teleologic, al necesităţii pure, unde, ca morală, va lua forma *imperativului categoric*.

Competentă a-şi recunoaşte limita propriei sale competenţe, adică incompetenţa de a se exprima *a priori* în domeniul realităţii empirice, raţiunea, la Kant, devine competentă în domeniul posibilului, al principiilor universale – care fac obiectul unei anumite realităţi transcendentale, nu transcendente. Acesta este sensul în care idealismul kantian, conform precizărilor lui Kant însuşi, este un *idealism transcendental*, nu absolut.

Până la urmă Kant îi va „reda" lui Dumnezeu chiar locul şi măreţia Sa originară, şi anume, dincolo de facultăţile noastre de percepţie şi de reprezentare, într-o zonă, e drept, a *transcendenţei*, a *Nedeterminatului pur*, dar nu în afara *transcendentalului*. Deşi a arătat că noi nu putem infera categoric cu mijloacele raţiunii noastre existenţa lui Dumnezeu, nici în ipostaza de *motor prim* al lumii, nici în ipostaza de *instanţă supremă legislatoare*, Kant nu I-a putut refuza totuşi lui Dumnezeu nici *prezenţa*, nici aceste *atribute ipostatice*. Cu alte cuvinte, *cenzura transcendentă nu refuză conceptelor noastre sintetice, ca în cazul lui Dumnezeu, o anumită semnificaţie ontologică*, atâta doar că noi nu putem găsi sub această semnificaţie ontologică un obiect, în sens empiric, ci doar un *principiu ordonator universal* care face însăşi experienţa posibilă. Or, acest lucru nu înseamnă nicidecum o exilare a lui Dumnezeu în condiţia de

ficțiune cu scop practic, dimpotrivă, este reînscăunarea deplin întemeiată a lui Dumnezeu ca *principiu fondator unic al oricărei lumi posibile, deci inclusiv al lumii reale*.

Ceeea ce este valabil pentru orice lume posibilă, vrea să spună Kant, este valabil şi pentru orice lume reală, dar nu în mod *categoric*, precizează el, ci numai *posibil* – pentru a fi consecvenți până la capăt.

Aşadar, noi nu putem infera categoric existența lui Dumnezeu, ci doar *fundamentalitatea* Sa.

Aşa cum aveau să facă şi geometri, curând, revoluționând geometria lui Euclid prin recunoaşterea „punctului de la infinit" în planul geometric, şi Kant a recunoscut prezența lui Dumnezeu în *transcendental*, ca dat *a priori* în planul reprezentărilor noastre, dar I-a recunoscut şi *transcendența*, întrucât, va arăta Kant, El nu apărea aici decât ca *maximă* sau *ideal* al rațiunii, ca *punct cardinal*[38] al seriei tuturor judecăților noastre sintetice *a priori*.

Luându-şi cu înțelepciune o distanță strategică față de obiecte şi față de Dumnezeu, Kant va susține că noi nu putem infera cu certitudine apodictică existența lucrurilor sau ceea ce sunt ele în sine[39], dar nici nonexistența lor sau ceea ce nu pot fi ele în sine, printr-o simplă răsturnare *apagogică* a rezultatelor.

„Ființa supremă rămâne deci pentru folosirea pur speculativă a rațiunii un simplu ideal, totuşi un *ideal fără lipsuri*, un concept care încheie şi încununează întreaga cunoaştere omenească, a cărui realitate obiectivă nu poate fi desigur dovedită pe această cale, dar nici respinsă victorios"[40] – conchide Kant. Altfel spus, nu se poate spera: „să se găsească cândva demonstrații evidente ale celor două judecăți cardinale ale rațiunii noastre pure: există un Dumnezeu, există o viață viitoare. Sunt, dimpotrivă, sigur că acest lucru nu se va întâmpla niciodată. Căci de unde să ia rațiunea principiul unor astfel de afirmații sintetice care nu se referă la obiectele experienței şi la posibilitatea lor internă? Dar este şi apodictic cert că niciodată nu va apărea vreun om care să poată afirma *contrariul* cu o cât de infimă aparență,

necum în mod dogmatic. Cum n-ar putea demonstra acest lucru decât prin raţiunea pură, el ar trebui să încerce a dovedi că o fiinţă supremă şi subiectul gânditor din noi, ca inteligenţă pură, sunt *imposibile*. Dar de unde să-şi ia cunoştinţele care îl îndreptăţesc să judece sintetic despre lucruri, dincolo de orice experienţă posibilă? Putem fi deci absolut fără grijă că cineva ne va dovedi cândva contrariul, astfel încât nu avem nevoie să născocim argumente didactice, ci oricum putem admite acele judecăţi care concordă foarte bine cu interesul speculativ al raţiunii noastre în folosirea empirică şi care, afară de aceasta, sunt singurele mijloace de a uni interesul speculativ cu cel practic."[41]

Deci, care este totuşi semnificaţia ontologică a acestor *maxime* sau *cardinale* ale raţiunii, de vreme ce au o anumită întrebuinţare practică? În ce fel se referă acest gen de concepte la realitate? Ce anume cunoaştem noi cu certitudine în aceste concepte? De unde coincidenţa lor cu interesele noastre practice? Căci Dumnezeu pare a fi totuşi ceva mai mult decât un simplu *efect Placebo* al conştiinţei noastre. Acest *Ideal* al raţiunii noastre este totuşi *ceva* în mod obiectiv, încearcă să spună Kant, deşi *El* nu ni se poate înfăţişa *practic* decât ca orizont al voinţei noastre morale. Căci dacă credinţa în Dumnezeu ar fi numai un *artifact* al voinţei noastre de a face *bine* şi de a *crede* cu tot dinadinsul în ceva, de care să ne agăţăm ca de un colac de salvare, atunci acea salvare ar fi cu totul inautentică şi iluzorie. Condiţia omului în lume n-ar mai fi decât aceea a unui naufragiat, care, în largul oceanului, cu ultimele puteri, îşi încleştează cu disperare mâinile în păr, pentru a se trage astfel, pe sine însuşi, la suprafaţă. Fără Dumnezeu, lumea însăşi nu ar mai avea pe ce se susţine – aruncată cum e în întunericul nemărginit al Neantului.

Tocmai rezultatul acesta ambiguu al *Criticii* voi încerca să-l chestionez în continuare, dar nu pe acest palier teleologic şi teologic, oarecum excedentar, ci într-un plan pur metafizic, descojit pe cât cu putinţă de orice concepte teologice, deşi voi recurge şi la acestea, uneori,

ca şi Kant, în scop de *exemplificare* – căci ce este teologia, până la urmă, dacă nu o sublimă revelare a metafizicii în sfera unui caz *singular*, cel al *mântuirii*, ca trăire intimă, personală, a *devenii întru Ființă*?

Cap. II.

În interesul păcii

Văzând că disputa încrucişată empirism-idealism (realism-nominalism) este inepuizabilă, Kant a căutat o a treia cale, de mijloc, în care să rezolve acest conflict, practic, al raţiunii cu ea însăşi. Celebra *soluţie critică* adoptată de Kant la problema antinomiei raţiunii pure este în esenţă o soluţie *pacificatoare* şi, tocmai de aceea, o soluţie *practică*.

II.1. Un conflict de interese şi o soluţie de compromis. Substituirea „cenzurii transcendente" cu o autocenzură transcendentală. Constituirea unui sistem critic al raţiunii pure ca sistem al pacificării perspectivelor.

Au trecut mai bine de două secole de la temerara „expediţie" a lui Kant şi încă persistă senzaţia că nu ştim ce să facem cu minunatele daruri pe care ni le-a adus, că încă nu am învăţat să ne bucurăm de ele. Dintre toate erorile posibile de interpretare ale demersului său critic, una ar putea fi extrem de păgubitoare: numai o minte incapabilă de efort creator şi de înălţare spirituală ar putea să susţină că întreg delirul social al secolelor XIX şi XX, cu toată inflaţia lor de ficţiuni politice, sociale şi ideologice, i s-ar datora lui Kant, care, în critica sa, l-ar fi exilat pe Dumnezeu definitiv în *transcendent* şi, totodată, în condiţia umilă de „ficţiune euristică", la care putem renunţa fără nici o remuşcare îndată ce interesele noastre practice au fost realizate. Nu am avea decât încă un caz de filozof care în *vulgata* filosofiei sale este înţeles complet pe dos. Căci resorturile şi dezideratele *raţiunii practice* la Kant sunt fundamental diferite de cele ale

pragmatismului, întrucât, în spiritul clasic cel mai pur, ele vizează *eupraxia*, realizarea binelui, nu simpla manifestare a puterii. Dumnezeu, *ființa supremă* şi *necondiționatul absolut*, ca simple idealuri sau maxime ale intereselor noastre morale, nu sunt concepte ale rațiunii practice, ci ale rațiunii pure, care nu ne conduc către lucruri – căci în spatele lor nu vom găsi niciodată obiecte – ci către izvorul înalt şi intangibil al *necesității absolute* şi al *cauzalității prin libertate*, adică spre temeiurile unui determinism moral, nu empiric.

În realitate, Kant nu a vorbit despre existența lui Dumnezeu[42], a expediat întotdeauna această problemă în zona insondabilului, ceea ce nu este echivalent cu negarea existenței Lui. Kant a investigat în schimb ceea ce putem şti noi despre Dumnezeu cu *certitudine*. În acest sens, într-adevăr, Kant L-a exclus oarecum pe Dumnezeu din sfera experienței noastre posibile, dar a arătat că, până la urmă, nu prezența lui Dumnezeu, ci tocmai această *lume cunoscută* a noastră (prin experiență) este imaginară şi subiectivă, şi că, deşi numai despre lucrurile cuprinse în ea putem spune cu certitudine că există, nu înseamnă că ceea ce nu face parte din ea este lipsit în sine de realitate, ci doar că noi nu o putem proba ca atare.

Aici este o nuanță care, la Kant, nu este întotdeauna foarte evidentă. Ea răstoarnă însă o veche supoziție, care a fost ținta celei mai importante critici pe care Kant a făcut-o la adresa lui Hume şi a celorlalți exponenți ai tradiției empiriste britanice. Păcatul acestora, în viziunea lui Kant, era că, deşi făceau distincția între *adevărurile necesare*, ale matematicii, şi cele *contingente*, ale ştiințelor experimentale, ei nu recunoşteau până la urmă un drept absolut de locuire în cetatea ştiinței decât, paradoxal, celor *contingente*, legitimate de experiență, adică, în fond, de impresiile facultății noastre sensibile. În disputa tradițională (dar încă neconceptualizată) dintre *adevărul-corespondență* (contingent) şi *adevărul-consistență* (necesar) empiriştii cădeau de partea *corespondenței*, în condițiile în care ei

nu recunoşteau existența unui arbitru independent, transcendent, care să reglementeze *relația* dintre obiect şi concept, care să legitimeze *criteriile* de evaluare a măsurii în care obiectul şi conceptul îşi corespund. Or, dacă certitudinea ultimă în cunoaştere nu poate fi obținută decât *a posteriori*, pe cale empirică, din experiență, atunci fireşte că orice cunoaştere care vine din concepte va fi pur iluzorie. Exacerbând importanța experienței, arată Kant, gândirea empiristă împinge până la urmă totul în ficțiune, relativism şi incertitudine.

În opoziție cu *scepticismul* lui Hume, dar şi cu *fenomenalismul absolut* al lui Berkeley, Kant s-a simțit dator să releveze totuşi posibilitatea unei *certitudini transcendentale*, întrucât, fără un *principiu universal unificator*, *a priori*, experiența singură nu ar putea cristaliza nici cele mai elementare categorii, fără de care nici măcar *compararea* senzațiilor şi a reprezentărilor nu ar mai fi posibilă – o funcție care la Kant este chiar facultatea noastră esențială de a distinge prezența lucrurilor ca dăinuire în timp, adică în raport cu forma originară, *a priori*, a simțului nostru intern, deci în raport cu propria noastră *conştiință determinantă*. Dar nici această perspectivă nu putea rămâne necenzurată, întrucât ne îndruma în mod greşit la convingerea raționalistă că, pornind de la această *certitudine transcendentală a conştiinței de sine* am putea deduce existența întregii lumi. Ambele perspective de gândire, şi empirismul şi idealismul raționalist sau dogmatic, erau, în viziunea lui Kant, greşite, dar nu în mod absolut, ci doar prin faptul că erau lacunare. Pe scurt, spune Kant: „Experiența ne învață desigur ceea ce este, dar nu că nu poate fi altfel. De aceea, argumentele empirice nu pot procura o dovadă apodictică. Dar din concepte *a priori* (în cunoaşterea discursivă) nu poate rezulta niciodată certitudine intuitivă, adică evidență, oricât de apodictic certă ar putea fi de altfel judecata."[43]

Temperându-şi cu greu propriul său entuziam raționalist din tinerețe, tocmai cu ajutorul ideilor celor pe care îi criticase, ca să se poată instaura în sfârşit o pace

trainică între cele două tabere, Kant s-a văzut nevoit să recunoască până la urmă o limită de întrebuințare a rațiunii, şi anume, numai în cadrul strict al *condițiilor experienței posibile*, nu şi în domeniul *existenței* sau al *lucrurilor în sine*. Din acest interes *pacificator* s-a născut „soluția critică”[44].

Iată ce spunea Kant despre „cele două tabere”, cea a empirismului[45], pe de o parte, şi cea a idealismului problematic[46], dogmatic[47] şi raționalist[48], pe de alta – în cazul acesta, despre limitele şi contradicțiile lui Locke şi Leibniz: „În loc de a căuta în intelect şi sensibilitate două izvoare cu totul diferite ale reprezentărilor, dar care numai *unite* pot judeca obiectiv valabil despre lucruri, fiecare din aceşti doi mari oameni s-a menținut numai la un izvor, care, după părerea lor, se raporta nemijlocit la lucruri în sine, pe când celălalt izvor nu făcea decât să încâlcească sau să ordoneze reprezentările celui dintâi.”[49] Cu alte cuvinte, cele două direcții tradiționale de gândire practicau, în viziunea lui Kant, diferite paralogisme, dar, în loc ca fiecare să îşi completeze cunoştințele cu ceea ce era autentic şi valoros în rezultatele celeilalte tabere, ele nu conteneau să se blameze reciproc.

Kant ar fi vrut să-i împace pe toți: pe Maupertuis şi pe Crusius cu Wolff, pe Mendelssohn cu Jacobi, pe Leibniz cu Descartes, pe de o parte, sau cu Locke şi Hume, pe de alta. Motivul: pentru că această încăierare generală, scolastică, nu mai putea duce nicăieri. Sosise vremea unei soluții de compromis, a unei căi de mijloc, căci pierderile erau ruinătoare de partea tuturor.

Dacă în perspectiva leibniziană, de pildă, obiectivitatea cunoaşterii era de sorginte transcendentală, apriorică, pur rațională, patronată fiind, la înălțimea sa, de un *eu* suveran, la Hume, invers, cunoaşterea era întemeiată exclusiv pe experiență, forța apodictică a rațiunii şi chiar existența şi suveranitatea eului fiind puse puternic la îndoială. Dacă Leibniz pierdea în monadă conținutul unei lumi bine determinate şi necesare, Hume recupera în experiență, într-adevăr, certitudinea unei prezențe exterioare, dar pierdea temeiul

necesității ei în conceptul unei existențe care nu se putea detaşa de semnificația unei aparențe. În demersul său Kant nu a făcut decât să *asambleze*[50] cele două perspective de gândire, punând experiența să ofere un conținut şi o anumită certitudine unor forme şi construcții transcendentale, şi invers, punând rațiunea să confere necesitate şi să contureze un sens acolo unde experiența nu putea arăta decât contingență, relativism şi întâmplare, recuperând astfel, critic, în cele din urmă, marea *iluzie transcendentală* a unei *necesități naturale*, adică *perspectiva practică* a simțului comun, a „bunului simț", precizează Kant, aceeaşi în care lucrează şi omul de ştiință de la începuturile sale obscure până în ziua de astăzi. Kant nu a inventat, până la urmă, nimic, ci doar a aranjat mai bine (mai just) „pinioanele" în „cutia de viteze" a gândirii noastre raționale.

Mai târziu, chiar la începutul celebrei sale *Antitetici*, unde va analiza conflictul rațiunii cu ea însăşi în sfera ideilor cosmologice, Kant îşi va reafirma cu totul explicit poziția de arbitru sau judecător înțelept şi circumspect, nu dogmatic, care caută să se instruiască el însuşi din conflictele pe care le judecă, pentru a găsi cu adevărat soluția cea dreaptă: „Căci metoda sceptică [în critica rațiunii pure] tinde spre certitudine, prin aceea că ea caută să descopere într-o astfel de luptă, purtată de ambele părți loial şi inteligent, punctul neînțelegerii, pentru ca, aşa cum fac legiuitorii înțelepți, din nedumerirea judecătorilor în procese, să se instruiască pe ei înşişi din ceea ce este deficient şi imprecis determinat în legile lor."[51]

Acesta este de fapt sensul în care *sistemul critic* kantian poate fi înțeles, într-adevăr, ca un *sistem al perspectivelor* (cum o fac Allison, Bird, Pippin, Prauss şi Palmquist): un sistem al *pacificării* perspectivelor, un sistem al *concilierii* tuturor „pledoariilor" posibile (asupra adevărului absolut), tocmai întrucât sunt contradictorii. Acceptând legitimitatea unor „opinii" contrare, dar „impunându-le" anumite domenii de valabilitate, Kant a asimilat *contradicția* în interiorul sistemului său critic în

ipostaza *complementarității* iar acest lucru i-a permits să găsească un sens şi o consistență ideatică acolo unde tradiția vedea numai contradicții[52].

Aşadar, în raport cu tradiția filosofică, împărțită mereu în două tabere, Kant şi-a propus o a treia cale, aceea a *scepticismului critic*, care, ca disciplină a rațiunii pure, nu va reprezenta altceva decât un „sistem de circumspecție", spune el, menit a ne feri de erori şi iluzii în întrebuințarea rațiunii – în primul rând de *amfibolia transcendentală*, adică de *confundarea obiectului intelectului pur cu fenomenul*[53] – tocmai pentru că noi nu ne vom putea eschiva şi nu vom înceta să practicăm această iluzie în viața noastră cotidiană niciodată.

Arătând că, în fond, disputa realism-idealism sau empirism-raționalism nu este altceva decât un conflict al rațiunii cu ea însăşi la nivelul ideilor cosmologice, lui Kant nu i-a mai rămas altă soluție decât să retragă rațiunii competența de a tranşa în chestiunea realității empirice şi, bineînțeles, să convingă ambele părți (perspective de gândire) aflate în conflict că ar fi mai înțelept din partea lor să fie mai rezervate şi mai circumspecte cu rezultatele lor, în ciuda faptului că ambele purtau înfățişarea solemnă a unor inferențe categorice.

Fiindcă, spune Kant, „claritatea este egală de ambele părți, este imposibil a afla vreodată de care parte este dreptatea, iar disputa persistă acum ca şi mai înainte, deşi părțile au fost îndemnate de către tribunalul rațiunii să se liniştească. Nu mai rămâne deci alt mijloc de a termina definitiv disputa şi, spre satisfacția ambelor părți, decât să fie aduse în sfârşit la convingerea că ele, combătându-se reciproc atât de bine, se ceartă pentru nimic şi că o anumită aparență transcendentală le-a zugrăvit o realitate acolo unde nu există nici una. Pe această cale de aplanare a unei dispute, care nu poate fi terminată printr-o sentință, vrem să păşim noi acum."[54]

Această *rezervă critică* pe care rațiunea ar trebui să şi-o ia în toate întrebuințările sale practice va fi, în esență, întregul conținut al celebrei *decizii critice* kantiene şi rezultatul pe care Kant (şi întreaga gândire

filosofică ce l-a urmat) îl va avea de fundamentat ontologic într-o *dialectică transcendentală* – sub vălul căreia, cum va bănui Hegel cu inocență, s-ar ascunde o întreagă *fenomenologie a spiritului*. Într-adevăr, în măsura în care rațiunea noastră, chiar prin limitele ei, este *universală*, am putea să credem că în *dialectica* ei, ca *Ideal* transcendental (*Prototypon transcendentale* – spune Kant), am avea expresia unui *pattern* sau *arhetip universal*, şi că în miezul ei *silogistic* şi *paradoxal* am avea chiar modul în care ni se dezvăluie, fără să ni se arate, Ființa – dar Kant nu a vrut să meargă atât de departe, întrucât, susținea el, nu avem nici o garanție în privința *universalității* rațiunii şi a *infailibilității* gândirii şi simțirii noastre. Tocmai această *incertitudine constitutivă* a ființei noastre umane avea să devină la Kant suportul ontologic şi argumentul transcendental al *deciziei* sale *critice*. Numai prin recunoaşterea acestei limite, va susține Kant, mai puteam găsi o cale de ieşire din conflict, de sub tutela gândirii dogmatice şi a politicii faptului împlinit, adică a forței oarbe.

Mânat de un *interes pacificator* nedisimulat şi tenace, Kant îşi va propune de la început în *filosofia sa transcendentală* sau în *idealismul său transcendental*, ca obiectiv major, substituirea *cenzurii transcendente* (în termenii lui Blaga), adică limita *dată* sau *naturală* a rațiunii, cu o *autocenzură transcendentală*[55], adică un *sistem critic al raținii pure* sau o *disciplină a rațiunii pure*, dedusă pe cale transcendentală, al cărei „folos negativ" sau „regulativ", cum spune Kant, să fie tocmai acela de a opri extinderea întrebuințării rațiunii dincolo de limitele ei *naturale*, pentru a ne scuti de amăgiri şi certitudini iluzorii, recuperându-i astfel, paradoxal, competența de a se extinde în viața noastră *practică*, adică rostul ei autentic şi întrebuințarea ei predilectă: ca instanță morală[56].

Aşadar, dacă „cenzura transcendentă" impusă rațiunii face iluzia posibilă, împiedicându-ne să accedem la o cunoaştere obiectivă nemijlocită, *auto-cenzura transcendentală* ne va împiedica în schimb să ne mai

lăsăm amăgiţi, înzestrându-ne cu o anumită *certitudine a priori*, restrictivă, şi anume, *adevărul pur* al *relaţiei fundamental ambigue dintre noi şi obiectele cunoaşterii empirice*. Practic, integrând pe cale transcendentală propriile noastre limite, Kant releva odată cu necesitatea lor *a priori* şi condiţiile lor de posibilitate, ceea ce însemna implicit înzestrarea noastră cu un „sistem de circumspecţie", menit a ne feri pe viitor de propriile noastre iluzii. Cu alte cuvinte, în perspectiva lui Kant, dacă raţiunea este incompetentă a spune *ce este* sau *nu este* în realitate, ea pare aptă să ne spună în schimb *ce ne este îngăduit a şti*, *a face şi a spera*, adică ceea ce este pentru noi, în principiu, *posibil* – nu însă fără riscul de a ne autoiluziona chiar şi în această privinţă (dar perspectiva acestui scepticism radical nu va fi încercată decât mult mai târziu, de Wittgenstein, în favoarea unor opţiuni, evident, pragmatice).

Kant este ultimul raţionalist, cel care, văzând cum se năruie în faţa sa templul semeţ al *raţiunii infailibile şi clarvăzătoare*, sub loviturile *empirismului*, şi-a propus să salveze cărămizile (elementele) ei, pentru a le pune în valoare într-o construcţie mai modestă în ambiţii, dar mai trainică şi, poate, mai folositoare. Aşa cum mărturisea Kant însuşi la începutul *Metodologiei transcendentale*, toate eforturile sale s-au concentrat pe descoperirea acelui *proiect* pentru care elementele raţiunii puteau fi suficient de rezistente şi în care acestea îşi puteau găsi în sfârşit rostul şi vocaţia lor autentică[57].

În *idealismul* său *transcendental* Kant a salvat demnitatea raţiunii tocmai pe teritoriul a ceea ce părea profund *iraţional*, adică acela al *incertitudinii şi ambiguităţii relaţiei noastre cu lucrurile*. Iată de ce *idealismul transcendental* kantian este, până la urmă, un *realism empiric*[58], dar unul care nu se referă la realitatea obiectivă a lucrurilor care ne afectează simţurile, cum crezuseră Riehl, Kuno Fischer şi Külpe, ci a *relaţiei* fundamental ambigue în care ne aflăm noi cu lucrurile – ca singură certitudine „empirică" *a priori*.

II.2. Idealism transcendental în loc de idealism empiric. Argumentul totalității în locul argumentului majorității. Succes practic în loc de succes pragmatic. „Titanic-vals”[59].

Kant distingea *idealismul său transcendental* de *idealismul empiric*, sinonim cu un anumit *realism transcendental*[60], adică în opoziție cu acea perspectivă *empiristă* în care spațiului, timpului şi materiei (simple reprezentări şi condiții subiective ale percepției) li se acorda o existență obiectivă, în sine, separată şi independentă de conştiința noastră. Or, spunea Kant, percepția nu ne dă nici o garanție că obiectul ei există, de vreme ce nu putem şti *a priori* când ne „spune” adevărul şi când ne înşeală; „oricât de bună ar fi conştiința reprezentării noastre despre aceste lucruri, nici pe departe nu este sigur că atunci când există reprezentarea există şi obiectul care îi corespunde”[61]. Lucrurile există într-adevăr numai în spațiu şi timp, dar spațiul şi timpul nu există ca atare decât în conştiința noastră (ca intuiții sintetice *a priori*, ca supoziții transcendentale sau condiții *a priori* ale oricărei experiențe posibile). Lucrurile nu există ca lucruri decât în noi. Cum sunt ele în sine ne este peste putință a şti. Să te comporți însă cu lucrurile *ca şi cum* ele ar fi aşa cum ni le închipuim noi, este funciarmente posibil, şi chiar necesar din punct de vedere practic, dar să crezi că ele sunt întocmai aşa cum ni le închipuim noi este o iluzie şi o mare greşeală. În consecință, va conchide Kant, *realismul transcendental*, specific *empirismului*, captiv tocmai acestei *iluzii transcendentale*, va cădea în lotul *idealismului empiric* – o formă subtilă de *paranoia*, aş preciza eu, pe care *empirismul* risca să o ridice la rang de doctrină.

Când vorbea despre acest *idealism empiric* sau *realism transcendental* Kant se gândea cu siguranță la empiriştii englezi, şi mai cu seamă la „revoluționarul” Locke – dar abia *materialismul marxist*, prin dezastrul moral şi social pe care l-a produs, avea să confirme

criticile lui Kant cu privire la *paralogismele* gândirii *empiriste*.

Nu te mai osteni să afli ce este lumea; fă-o! – spunea în felul său Marx[62]; *căci lumea este întocmai aşa cum crezi şi va fi întocmai aşa cum ţi-o doreşti tu, doar în măsura în care ea este produsul propriei tale voinţe şi acţiuni!*

Demiurgie sau paranoia? – aceasta este dilema gândirii *marxiste*.

Cu alte cuvinte, *certitudinea empirică*, de a cărei posibilitate Kant se îndoia, se voia asigurată în *marxism* prin *praxis*, adică printr-o acţiune programatică susţinută de mase cât mai largi de indivizi.

În perspectiva acesta empirist-pragmaticistă lumea este cognoscibilă doar în măsura în care ea este propria noastră creaţie, nu a lui Dumnezeu. Marxismul încerca de fapt să se substituie în lume şi în istorie ca mit fondator – s-a spus. Lumea, pentru *marxişti*, era un fel de „operă deschisă", adică nimic altceva decât ceea ce reuşeau ei să „pună" în ea.

Omul pragmatic crede cu tărie că lucrurile sunt exact aşa cum le vede el pentru că el nu vede lucrurile decât în perspectiva propriilor sale interese, iar acestea sunt, în ceea ce îl priveşte, inalienabile. Pentru omul pragmatic nu există decât ceea ce i se conformează şi i se integrează „armonios" (neproblematic) în proiectul său egoist. Iar pentru a-şi salva această iluzie el va fi dispus să facă *orice* pentru ca „restul lumii", adică tot ceea ce nu i se conformează, să dispară ca problemă din faţa lui. Într-o dispută de idei, de pildă, omul pragmatic nu încearcă să privească lucrurile şi din perspectiva oponentului său, pentru a vedea dacă nu cumva propria sa perspectivă este în mod ilicit exhaustivă, nu încearcă să aducă argumente în favoarea sa sprijinindu-se pe principii universale, ale căror consecinţe să fie acceptate de către oponentul său din convingere, nu de teamă sau din motive meschine, ci încearcă să identifice interesele cele mai elementare ale oponentului şi viciile lui pentru a-l lovi pe la spate (în „călcâi"), deci la un nivel care nu are nimic comun cu subiectul disputei. Eliminarea sau

reducerea la tăcere a oponentului, privit întotdeauna ca adversar (inamic), îi dă posibilitatea omului pragmatic să facă abstracție de *antiteză* şi să se amăgească astfel că *teza* sa este adevărată – în realitate el nu face decât să amâne rezolvarea problemei şi să scufunde lumea noastră (a omului social) într-o nedreptate tot mai adâncă.

Argumentul fundamental al pragmatismului este „argumentum ad baculum", de aceea apologeții pragmatismului nici nu au noțiunea polemicii, ci doar a războiului, dialectica ființei şi a istoriei părându-li-se o simplă formulă retorică, nu o logică în sensul cel mai înalt. A susține o cauză, pentru omul pragmatic, înseamnă a-ți aduna în jurul tău cât mai mulți adepți (mercenari ai adevărului) şi a-ți face o bâtă cât mai mare, deci a încerca să atingi supremația în domeniul puterii, al capacității de distrugere fizică a oricărui adversar, nu a căuta, făcând un pas strategic înapoi, acele argumente care să facă din cauza ta un obiectiv de necesitate absolută, de la sine înțeles, pentru *toți oamenii*.

Diferența între *spiritul pragmatic* şi *spiritul practic*, kantian, este diferența între *binele personal* (şi colectiv, care nu este decât o extensie limitată a binelui personal) şi *binele universal*, valabil, întotdeauna, pentru *toți oamenii*. Nu *argumentul empiric* al *majorității* este garantul păcii şi al democrației (cum a crezut Locke), ci *argumentul transcendental* al *totalității* (cum a crezut Kant) – doar acest argument poate furniza omului, în general, un *imperativ categoric* de ordin moral. Omul nu poate (nu îi este permis) să facă decât ceea ce pot să facă toți oamenii[63], spunea Kant. Iar ceea ce le este permis oamenilor să facă nu poate fi găsit (stabilit) prin supunere la vot, ca o convenție sau un decret al majorității (ar trebui să ne petrecem toată viața numai în *referendumuri*), ci printr-o deducere clară a necesității acelei norme morale dintr-un principiu transcendental unic, accesibil tuturor, în orice moment al istoriei (o schemă de argumentare care nu impietează cu nimic asupra libertății noastre de mişcare).

Traseul deducerii transcendentale a tablei de categorii, la Kant, nu făcea altceva decât să reconstituie (în termenii experienței noastre transcendentale) traseul pe care lui Moise îi fusese revelat *Decalogul* – tabla celor zece porunci. Kant nu încerca de fapt decât să deducă principiile unei etici universale, fundamentate metafizic, care, asemenea unei Stele Polare, să calibreze relațiile dintre oameni, în topica existenței noastre sociale, după modelul relației dintre Om, Natură şi Dumenzeu. În absența unui *sistem de referință absolut*, adică a unei *autorități legislative* care să fie în acelaşi timp contingente şi universale, obiectivul *filosofiei practice* kantiene nu putea fi altul decât construirea unei „busole" care să indice „Nordul-transcendent" al existenței noastre profane – de fapt, descoperirea unui *argument hotărâtor* care să *posibilizeze* ieşirea din cercul vicios al conflictelor de tot felul, care să *posibilizeze* găsirea unei *posibilități* de comunicare şi de înțelegere între oameni (nu care să rezolve *a priori* orice conflict).

Idealul sau limita de sus a *argumentului majorității* este *totalitarismul social*, extinderea clasei majoritare la mulțimea tuturor indivizilor existenți la un moment dat.

Idealul *argumentului transcendental* al *totalității* este *completitudinea* unui sistem categorial şi de principii care să se constituie într-un ghid sigur, oricărui individ care ar exista vreodată, în luarea deciziilor sale, un ghid care nu îi prescrie *a priori* soluții, o conduită standard (obligatorie), ci doar principiile după care el îşi va putea croi în deplină libertate (şi responsabilitate) propriul său set de valori şi propria sa conduită socială, fără a impieta asupra libertății şi demnității celorlalți. Calea aceasta este cea mai grea.

Pragmatismul este calea uşoară – o sabie care cade sec şi „rezolvă" subit nodul gordian al adevărului şi dreptății. Pragmatismul este docrina Puterii, care, în totală ignoranță şi aroganță față de esența lucrurilor şi vocația lor autentică, le tranşează conform propriilor sale interese. Natura însăşi, susțin pragmatiştii (empirişti prin vocație), merge aşa: pe drumul cel mai scurt, pe calea cea

mai uşoară. Poate, uneori – când îşi permite – dar lucrul acesta nu mai este atât de sigur, de la o vreme încoace, în lumea ştiinţei. Omul, viaţa însăşi, este o apă care curge la deal, un drum anevoios şi ocolitor către *Cruce*.

Trecerea de la *perspectiva pragmatică* asupra lumii şi vieţii la *perspectiva practică* (în sensul lui Kant) este o *evoluţie*, un *progres* al propriilor noastre *interese*, de la cele strict egoiste, de ordinul *fiinţării*, adică al salvării propriei noastre existenţe particulare, la cele altruiste, de ordin metafizic, care vizează un bine universal, adică salvarea însăşi a *posibilităţii fiinţei*. Numai în această perspectivă practică, nu pragmatică, poate fi înţeleasă posibilitatea şi realitatea istorică a sacrificiului, a renunţării – o atitudine umană care, în perspectiva pragmatică, pare pur şi simplu stupidă.

Pragmatismul nu poate justifica realitatea istorică a martirajului. Idealismul transcendental kantian poate – dar aceasta este o altă problemă[64].

*

Un singur exemplu: naufragiul unui vas – Titanicul, de pildă.

Sunt bărci de salvare, dar numărul de naufragiaţi este mai mare decât numărul de locuri disponibile. Cine se va salva?

Soluţia *pragmatică* spune: cei mai *puternici*, cei care vor reuşi să se cţere în bărci şi să îi arunce peste bord pe ceilalţi. (Să nu mai vorbim de faptul că „votul majorităţii" nu mai are în această perspectivă nici un sens.)

Soluţia *practică* spune: *femeile* şi *copii*, pentru că prin ei va fi asigurată salvarea speciei şi a civilizaţiei umane, iar bărbaţii se vor sacrifica.

Soluţia *practică* este o soluţie *etică*, universală, care vizează un bine universal, pentru toţi oamenii posibili, deci inclusiv pentru cei existenţi.

Soluţia *pragmatică* este o soluţie egoistă, empirică, lipsită de perspectivă, echivalentă, la limită, cu *distru-*

gerea lumii în scopul salvării unui singur individ. „Vivam ego pereat mundus" – este deviza *programului existențial pragmatic*.

Soluția *practică* vizează salvarea lumii, pentru ca odată cu ea să se salveze şi omul, întrucât existența omului (a umanității) este condiționată (practic) de existența lumii, în timp ce soluția *pragmatică* nu vizează decât salvarea câtorva indivizi, ca şi cum existența lumii ar fi condiționată (practic) de existența omului.

Cum se vede, şi într-un caz şi în celălalt, tot despre salvarea unor indivizi este vorba, diferența rezidă numai în criteriul de „alegere" – aceasta este problema.

Cei care ar trebui să fie salvați, spre binele umanității, aşteaptă de fapt să fie *aleşi* (recunoscuți), lasă totul în voia hazardului, acceptând *ab initio* să se sacrifice (propria lor competență morală şi deschidere ontologică nu îi lasă să se autoimpună); în schimb, cei care ar trebui de fapt să se sacrifice, cei care sunt uşor de înlocuit în economia ființării noastre ca specie, lipsiți fiind de orice importanță sau relevanță umană (nişte simple elemente statistice), se aleg singuri, cu de la sine putere, agățându-se şi cu dinții de barcă.

Sunt evident nişte reguli de compensare sau de simetrie aici. *Luminații* trăiesc în *sinele lor lărgit*, *întregul* vieții lor depăşeşte spațiul existenței lor profane, cunosc o dimensiune a vieții în raport cu care prezența lor fizică a devenit în mod explicit şi asumat pasageră, contingentă – pe care nu se grăbesc să o părăsească (precum unii mistici), dar la care pot renunța oricând fără sentimentul unei despărțiri dramatice şi definitive de propria lor ființă. În schimb, cei care nu cunosc decât dimensiunea existenței lor profane, căzuți fiind în universul îngust al propriei lor sensibilități şi experiențe cotidiene, vor fi nevoiți să se agațe cu toată puterea de existența lor profană, întrucât, pentru ei, aceasta este şi singura existență posibilă. O societate civilizată este o societate care răstoarnă aceste raporturi, care ştie să se *cultive*, salvându-i pe cei cărora le este de fapt indiferentă problema salvării (ştiind că sunt dinainte salvați) şi

punându-i la respect pe cei care vor să se salveze cu *orice preţ*, tocmai întrucât aceştia nu cred, în ceea ce îi priveşte, că mai există şi o altă posibilitate de salvare, respectiv, o viaţă postumă.

Sub aparenţa că asigură un fel de „selecţie naturală" a speciei, pragmatismul nu face decât să suprime (în perspectivă) posibilitatea de supravieţuire a acesteia. După atâtea mii sau milioane de generaţii de oameni câte s-au perindat pe Pământ, dacă „pragmatismul" ar fi fost cheia succesului nostru ca specie, generaţia noastră ar fi trebuit să fie una numai de strâmbă-lemne şi sfarmă-piatră, o societate plină de hoţi şi de asasini, pe care numai nişte tirani fioroşi i-ar mai putea păstori.

Sub auspiciile acestui „program existenţial" (pragmatic) însuşi progresul cunoaşterii ar fi imposibil, căci *majoritatea* (mulţimea) şi *Puterea* sunt şi vor fi întotdeauna conservatoare – au o *inerţie* în asimilarea (recunoaşterea) *adevărului* uneori de câteva sute sau mii de ani (abia atunci când, *practic*, au *nevoie* de el). Într-o societate pragmatică toţi marii reformatori, un Kant, un Lobacevski, un Einstein, ar împărtăşi invariabil soarta lui Socrate, Isus sau Giordano Bruno, pe motiv că corup „bunacredinţă" a maselor şi le instigă la nesupunere (libertate). *Gloata* şi *Puterea* se simt mult mai bine la umbra *rutinei*, a falselor lor *certitudini empirice*, decât sub arşiţa *adevărului* şi a *criticii*. Într-o societate exclusiv pragmatică ieşirea din clişeele tradiţiei şi ale experienţei cotidiene, ale „evidenţei" şi „bunului simţ", ar fi imposibilă – toate discursurile publice s-ar reduce rapid la o *limbă de lemn* (limba clasei conducătoare), ca la o reţetă infailibilă de succes social.

Spiritul *pragmatic* vizează de fapt doar ocuparea unei anumite poziţii avantajoase (de succes) în societate, a unui individ (sau grup) în raport cu ceilalţi, ca şi cum câmpul întregii noastre existenţe umane s-ar limita la existenţa noastră socială – deci făcând o totală abstracţie de „contextul" Naturi, de fapt, al *Creaţiei divine*, care ne precede şi în care trăim.

Succesul pragmatic opune individul societății şi o scindează în grupuri antagonice. *Pragmatismul* face din problema proprietății, a supremației militare, politice şi economice o problemă de viață şi moarte, când ele nu sunt de fapt decât nişte *anexe* ale adevăratului nostru *program existențial*.

Spiritul *practic* vizează un bine comun (universal, nu colectiv), ocuparea unei anumite poziții avantajoase (de succes) a omului în raport cu „restul lumii" – obiectivul nostru cel mai înalt fiind acela de a salva nu numai specia, ci însăşi *posibilitatea* existenței noastre în lume. Aceasta este perspectiva în care sacrificiul poate deveni uneori salvator. Socrate, Isus sau *păstorul nostru mioritic* nu au căutat să-şi salveze „propria piele", ci însăşi *posibilitatea vieții*. Sacrificiul lor a fost un gest fondator, un act de *restaurare ontologică* a umanității. *Obiectivul lor practic* a fost *posibilizarea vieții*, abia implicit *salvarea* ei.

Socrate a vizat salvarea ideii de justiție, condiția fundamentală a existenței noastre sociale şi, în ultimă instanță, a *competenței noastre ontologice*. „Succesul practic" al lui Isus a fost, nu *salvarea omului*, care zace mai departe în aceeaşi beznă morală, ci *salvarea posibilității de salvare* a omului.

Fără *posibilitatea* unor astfel de gesturi restauratoare, inaugurale, omul s-ar putea considera, într-adevăr, iremediabil pierdut.

„Succesul practic" nu îl opune pe om lumii sau lui Dumnezeu, dimpotrivă, îi deschide o cale de împăcare cu acestea.

II.3. Certitudine metafizică în loc de certitudine empirică. Omologare metafizică în loc de omologare publică. Adevărul-consistență – prototip al adevărului-corespondență.

Kant spusese într-adevăr că, *în procesul de cunoaştere*, noi punem dinainte lumea şi lucrurile, adică

înainte de a le găsi ca atare, dar numai ca fiind *posibile*, nu *reale* – pe cele reale, preciza Kant, nu numai că nu le producem noi, dar nici nu le putem cunoaşte aşa cum sunt ele în sine. Kant nu a refuzat ideilor şi conceptelor noastre fundamentale demnitatea de a fi independente de experienţă (sub aspectul formei lor), dar nici obiectelor nu le-a refuzat demnitatea de a fi independente de conştiinţă (sub aspectul conţinutului lor).

Pragmatismul, cu realismul său transcendental, este o reducţie a apriorismului kantian la următorul raţionament (făcând abstracţie însă de conotaţiile din paranteze): de vreme ce (pentru noi) nu există decât ceea ce putem cunoaşte şi de vreme ce nu putem cunoaşte decât ceea ce putem imagina *a priori*, conform propriilor noastre facultăţi şi interese, înseamnă că (pentru noi) nu există decât ceea ce putem produce, adică, în ultimă instanţă, numai ceea ce vrem şi putem realiza.

Fără paranteze, acest raţionament ne trimite în miezul idealismului empiric (pragmatic); cu paranteze, el ne trimite în miezul idealismului transcendental (practic).

Ideea este că, în raţionamentul de mai sus, nu putem face abstracţie de paranteze, adică nu putem privi această preeminenţă a condiţiilor noastre subiective de cunoaştere asupra lucrurilor decât în sensul unei aparenţe sau iluzii transcendentale, nu la modul absolut, *solipsist* (cum mulţi comentatori au crezut că este cazul la Kant), şi numai în plan transcendental, căci doar în acest plan între obiectele intuiţiilor noastre sintetice *a priori* şi conceptele lor poate fi o perfectă identitate (omologie). Noi putem să ne comportăm cu lucrurile *ca şi cum* ele ar fi aşa cum ni le închipuim noi, dar, în realitate, trebuie să fim conştienţi că aceasta este doar o iluzie, şi, ca atare, să ne păstrăm în faţa lucrurilor şi a propriilor noastre reprezentări rezervele de rigoare. Pragmatiştii „văd" această iluzie, dar o tranşează în favoarea unor interese mărunte, „locale", contingente. Singura lor *asigurare* de care se simt satisfăcuţi este *Puterea*, în sens larg. Certitudinea empirică pe care le-o dă o *soluţie impusă* (ca o consecinţă „naturală" a *puterii*

de a *face* sau *comite* ceva) li se pare maximul de "succes practic" posibil.

Pragmatiştii susţin, în esenţă, că o *certitudine empirică*, impusă de legea *majorităţii*, este mai bună decât *nici o certitudine* (adică decât o *certitudine pur metafizică* sau *transcendentală*, în sensul lui Kant) – numai că în felul acesta ei riscă să ridice la rang de adevăr absolut concluziile pur speculative ale unei *inducţii incomplete*.

Cât de mare trebuie să fie un număr „suficient de mare" de indivizi pentru ca ei să fie competenţi a omologa şi institui un adevăr obiectiv sau pentru a pronunţa o sentinţă definitivă, cu consecinţe ireversibile, independent de orice conjuncturi (istorice, politice, economice etc.)? De câţi oameni este nevoie pentru a omologa un adevăr istoric? Dar un adevăr matematic?

Adevărul instituit prin mijloace pragmatice nu se ridică mai sus de simpla semnificaţie a unei *conjecturi* sau *convenţii spontane* între nişte indivizi mai mult sau mai puţin inteligenţi, în vederea satisfacerii unor interese comune, imediate, contingente şi, deci, pur subiective.

Instituit prin *metoda inducţiei incomplete*, adevărul empirist cade inevitabil în celebra aporie zenoniană a chelului sau a grămezii.

În fizică, de pildă, recunoaşterea publică sau *omologarea* adevărului ştiinţific survine numai după ce el a fost „redescoperit" în cel puţin trei laboratoare „independente", dar, odată ce acel adevăr a fost găsit într-un laborator, toate celelalte nu vor face decât să repete cu mai multă sau mai puţină ingeniozitate experienţa celui dintâi, pentru că ele vor primi prin simpla anunţare a rezultatelor primului laborator „portretul" unui nou *obiect posibil*, o „hartă" şi o „adresă" unde poate fi găsit. Adevărul era cunoscut aşadar încă de la început, din prima experienţă. Numai recunoaşterea şi formularea lui publică mai avea nevoie de confirmări suplimentare. Căci dacă în experienţa primului laborator s-ar fi strecurat vreo greşeală, atunci tot acolo, mai devreme sau mai târziu, ea ar fi fost descoperită şi corectată. Iar dacă ar fi vorba nu despre o greşeală, ci despre o iluzie

metafizică (transcendentală), constitutivă propriei noastre facultăți de cunoaştere, atunci experiența în sine nu ar mai dovedi nimic – oricâte experiențe am efectua, ele nu vor aduce în privința acestei iluzii nici o noutate, căci ea va fi „ilustrată" identic în oricâte alte experiențe, în orice alt laborator. *Iluzia trascendentală* este însuşi *mediul* vieții, cunoaşterii şi comunicării noastre, ca apa pentru viețuitoarele acvatice sau ca aerul pentru păsări, o *constantă* care apare peste tot în relațiile şi activitățile noastre şi pe care, ca atare, o reducem peste tot, inconştient, din motive de economie a cunoaşterii, în spiritul lui Ockham – tot aşa cum „pierdem" la un moment dat senzația de atingere a ceasului de la mână, pentru ca *atenția* în activitățile noastre cotidiene să se poată concentra numai pe lucrurile de interes imediat.

Adevărul țâşneşte întotdeauna pe bolta culturii şi istoriei omului mai întâi în mintea unui singur individ, abia apoi acel adevăr este re-cunoscut ca factor *identitar*, ca *tabu* al unui anumit grup de indivizi. Dar validarea propriu-zisă a unui adevăr nu vine din numărul indivizilor care îşi declară adeziunea față de el. Este o iluzie credința că o creştere a numărului de aderenți (la limită, către toți oamenii existenți la un moment dat pe Pământ) ar coincide cu o creştere proporțională a validității adevărului lor (la limită, către gradul de adevăr absolut). Seria acestui acord între indivizi se cere încheiată cu *toți indivizii posibili*, deci nu numai cu toți cei trăitori la un moment dat, ci şi cu toți cei ce ar fi putut sau ar putea exista vreodată; or, această serie nu poate fi încheiată decât pe cale sintetică, transcendentală, pur ipotetică, o cale accesibilă în principiu oricărui individ, deci independent de seria tuturor indivizilor existenți la un moment dat.

Pentru ei înşişi, indivizii din cadrul unui grup oarecare pot conveni, într-adevăr, asupra oricărui adevăr doresc – sprijiniți însă numai pe experiența lor empirică şi pe interesele lor particulare, ei nu au nici un temei să pretindă că acel adevăr este în mod automat valabil şi pentru toți celilalți indivizi. Dacă este posibil un astfel de

adevăr, universal valabil, el nu se întemeiază nici pe grupul de indivizi care l-a adoptat, nici pe experiența lor particulară, ci pe o serie de argumente transcendentale, independente de orice experiență empirică şi de orice individ sau grup de indivizi, dar accesibile în egală măsură oricărui indivit.

Adevărul pragmatic confundă ontologic totalitatea indivizilor existenți cu totalitatea indivizilor posibili.

Adevărul pragmatic nu poate fi „validat" decât, la limită, de toți indivizii existenți la un moment dat, ceea ce nu demonstrează în sine nimic. Poate veni o epocă în care toți indivizii existenți să opteze pentru cu totul altceva, adică pentru un adevăr pragmatic opus sau chiar complet diferit de cel al înaintaşilor lor – fenomen care se poate produce de fapt şi mult mai devreme, în cadrul unui alt grup, coexistent, ba chiar în interiorul aceluiaşi grup, din care se va desprinde astfel o parte, care va deveni automat un grup concurent (inamic).

Adevărul pragmatic este generator de conflict prin însăşi natura lui.

Un *adevăr empiric absolut* (adică un adevăr absolut, accesibil pe cale empirică) este un *adevăr eschatologic*, se cere validat de toți indivizii posibili, ca de un bilanț al întregii umanități în fața unei conştiințe transcendente şi transistorice, ceea ce este uman imposibil de dobândit – dar *posibilitatea* acestui *adevăr eschatologic* ne este totuşi accesibilă, întrucât *necesitatea* sa ne este revelată pe o altă cale decât cea inductiv-istorică, o cale *transcendentală*, disponibilă, în principiu, fiecărui individ, în orice epocă a istoriei.

Adevărul absolut însă, înțeles ca limită superioară sau cardinal al tuturor adevărurilor empirice posibile, nu se mai cere validat prin experiență, ci prin el însuşi. Iată de ce marca distinctivă a adevărului este însăşi spontaneitatea, identitatea şi independența sa față de orice epocă şi chiar față de orice individ pe care şi-l găseşte ca agent al manifestării şi exprimării sale.

Esența adevărului absolut şi temeiul validității sale rezidă tocmai în posibilitatea ca el să țâşnească oricând,

în mintea oricărui individ, ocazionat de orice experiență. Iată de ce, deghizat într-un adevăr empiric oarecare, adevărul se poate ivi uneori simultan în mintea mai multor indivizi sau în diferite epoci şi în cuprinsul diferitor culturi, fără nici o altă legătură între ele decât simplul fapt de a fi existat vreodată. Esența validității adevărului constă nu în dovezile care ni se aduc din partea celor care l-au descoperit înaintea noastră, ci în simplul fapt că noi înşine îl putem reconstitui, adică regăsi pe o cale solitară, independentă de orice alte revelări ale sale anterioare. Însăşi re-cunoaşterea adevărului din mărturisirile altcuiva nu este posibilă decât datorită acestei facultăți independente a noastre de a-l re-găsi pe o cale transcendentală, ca fiind cel puțin *posibil*.

Câți dintre noi nu au avut ocazia să spună că vechii greci, indieni sau chinezi şi chiar unii dintre călugării noştri întru Christos ştiau deja totul? De câte ori nu am descoperit, cu toții, că un adevăr revelat în propriile noastre meditații, pe care îl credeam cu naivitate o achiziție sau o performanță strict personală, era cunoscut deja, demult? Dar acestă coincidență nu dovedeşte în sine nimic, ci numai independența *Adevărului* însuşi, faptul că el este *premergător* nouă înşine şi oricărei conjuncturi istorice.

Orice om, precum sclavul Menon, poate redescoperi teorema lui Pitagora. Socrate a demonstrat limpede lucrul acesta. Ceea ce îi lipsea lui Menon era numai un *set de întrebări*, preocuparea, grija (în termenii lui Heidegger), *problematizarea*. Sigur, pe unii nu îi problematizează decât experiența, cu surprizele ei – când sunt loviți din senin de ceva din *afară*. Altora, însă, le este suficientă meditația (auto-interogația, introspecția sau *scrutarea* – cum zice Kant), adică propria lor *curiozitate metafizică*. Esențial este că, şi unii şi alții, indiferent pe ce cale, ajung până la urmă la aceeaşi *magistrală de întrebări* care conduce la unul şi acelaşi *Adevăr* imuabil. Descoperirea nu este condiționată de experiență, ci doar ocazionată, uneori, de ea. Progresul

cunoaşterii este condiționat de progresul întrebărilor noastre – ele sunt „foreza" cu care penetrăm adâncurile cele mai bine tăinuite ale naturii. Iar acest dispozitiv ne este accesibil tuturor, în orice moment al istoriei, indiferent de experiența noastră istorică, de rasă, cultură etc. „Esența matematicii este libertatea" tocmai pentru că adevărurile ei sunt accesibile oricui. Chiar dacă este uitată sau îngrădită şi monopolizată de cineva, ea poate țâşni oricând în mintea altcuiva, poate fi reconstituită din temelii, pentru că temeiul ei este *principiul identității*, aplicat cu consecvență conceptului de număr sau, mai bine zis, activității de numărare – iar acest principiu ne este accesibil spontan şi necondiționat prin însăşi apariția şi ființarea noastră. Oriunde apare omul (gândirea rațională) sunt toate condițiile să apară şi matematica – tocmai pentru că adevărurile matematicii sunt *premergătoare* omului. La fel sunt şi adevărurile metafizicii.

Faptul că şi altcineva a gândit sau gândeşte ca noi nu dovedeşte în sine nimic. Şi greşelile sunt repetabile în istorie, nu numai marile descoperiri. Esența adevărului rezidă în altceva decât simpla sa verificare experimentală. Adevărul este adevărat înaintea oricărei confirmări experimentale. Dovezile experimentale care i se pot aduce, aşa-zisul *conținut empiric*, în termenii lui Kant, pe care experiența i-l poate aduce, are numai o funcție practică şi socială, nu constitutivă, ține de condițiile întrebuințării şi omologării lui publice, nu de condițiile sau fundamentele propriei lui *consistențe*. Nu putem crede în validitatea unui adevăr, la care am avut acces mai întâi pe cale transcendentală, decât după ce îl regăsim oarecum „ilustrat" într-o experiență empirică. Experiența fundamentează *credința*, nu *adevărul*. *Adevărul-corespondență* nu este decât o analogie a *adevărului-consistență* – tot aşa cum lucrurile, în „peştera" lui Platon, nu sunt decât nişte copii (analogii) ale ideilor. *Adevărul-consistență este prototipul adevărului-corespondență.*

Inducția nu este un algoritm al descoperirii ci al recunoaşterii adevărului, prin care omologăm un adevăr cunoscut încă de la început. Dacă există un algoritm al descoperirii adevărului atunci în el ar trebui să ne fie dată însăşi esența adevărului, iar această cunoaştere nu ar putea fi condiționată în nici un fel de experiență, ci de o facultate transcendentală, cum spune Kant, pur subiectivă, adică independentă de experiența empirică. Acest algoritm nu poate fi găsit pe cale empirică pentru că ar însemna că există cel puțin o singură experiență privilegiată începând de la care cunoaşterea noastră empirică ar trebui să devină spontană şi infailibilă de-a lungul întregii istorii.

Experiența nu face decât să evoce adevărul, aparent provocând descoperirea lui, dar esența şi algoritmul revelării adevărului în fața conştiinței noastre nu se întemeiază pe nici o experiență particulară – revelarea adevărului este doar ocazionată de experiență, nu condiționată de ea. Altminteri lumea ar fi fost plină de Newtoni – câte mere, pere sau ghivece cu flori ar fi căzut vreodată în capul cuiva. Faptul că există un anumit progres al cunoaşterii nu se datorează unei acumulări istorice de experiență, ci unei acumulări istorice de întrebări. Nici Newton, nici Einstein, nu au avut în timpul vieții lor experiențe fundamental diferite de cele ale omului de Neanderthal. Ceea ce a evoluat între timp sunt numai întrebările cărora încercăm să le răspundem (fără să fi dat încă nici un răspuns satisfăcător celor vechi) şi mijloacele prin care încercăm să dăm satisfacție simțurilor şi nevoilor noastre elementare, aceleaşi din totdeauna.

Evoluția instituțională şi tehnologică, adică a mediului pe care încercăm să-l construim în jurul nostru pentru a ne izola şi adăposti de Natură, cu ajutorul Naturii, este efectul, nu cauza evoluției, doar o proiecție a propriei noastre evoluții interioare în „carnea" omogenă şi indistinctă a Naturii.

Ironia este că, de fapt, prin toată această creație tehnologică „salvatoare" (ca nişte prunci care refuză să se

nască cu adevărat, reînodându-şi mereu cordonul ombilical care îi leagă de Mama Natură), noi nu înaintăm pe direcţia eliberării noastre de condiţiile şi capriciile Naturii, ci pe direcţia prelungirii artificiale a contactului nostru cu o Natură care ne-a expulzat cândva din pântecul ei ca pe un corp străin.

Adevărata noastră naştere, susţin înţelepţii cei de demult, va surveni abia atunci când vom reuşi să ne smulgem din acest cerc vicios şi incestuos al coabitării cu Natura şi ne vom suspenda întreaga noastră voinţă de a trăi în iubirea cea de pe urmă şi fără de întoarcere întru Adevăr.

II.4. Adevărul pragmatic, competenţa morală şi competenţa juridică. Metafizica în slujba păcii.

Nu mi-a fost niciodată teamă că o să uit sau o să pierd o idee, dimpotrivă, am fost întotdeauna convins că, dacă o idee este bună, mai devreme sau mai târziu va reveni, iar dacă o voi pierde eu, o va găsi altul, căci *valabilitatea* ei este perenă – nu *ideea* în sine, cum pretindeau cu o oarecare stângăcie a începutului Pitagora, Socrate şi Platon, ci *valabilitatea* ei.

Dacă adevărul absolut nu ne-ar fi accesibil, nouă înşine, ca indivizi, prin propriile noastre resurse naturale, indiferent de epoca în care trăim şi de identitatea noastră culturală, naţională, rasială etc. şi dacă acest adevăr nu ni s-ar revela decât treptat, pe tărâmul unei memorii şi identităţi colective, adică numai diferitelor noastre forme de agregare, ca şi cum acestea ar dispune de un „organ" al percepţiei sau al gândirii în plus, atunci întreaga noastră competenţă (şi răspundere, desigur) va trebui să fie delegată, într-adevăr, tocmai acestui personaj colectiv, impersonal, iresponsabil, uneori docil şi manipulabil, alteori coleric şi intempestiv. Viaţa însăşi nu ar mai fi apanajul unor indivizi care trăiesc în colectivităţi, ci al unor colectivităţi care trăiesc prin indivizi.

Ce te faci însă când *adevărul tău colectivist*, empiric („care este" – ca să parafrazez un vestit om politic al zilelor noastre), conduce un om la moarte, poate chiar pe acela care spunea adevărul, dar care, spre deosebire de tine, avea mai puțini „fani"? Îți ceri scuze că ai greșit în alegerea adevăratei mulțimi de indivizi competenți în chestiunea adevărului, că te-ai lăsat dus de val, împins în eroare de niște imbecili?

Dacă adevărul ar depinde de mărimea și de calitatea curții de jurați, atunci cel care este competent în alegerea curții de jurați ar fi competent și în privința adevărului – caz în care alegerea acestei „mulțimi reprezentative" ar fi complet inutilă. Încrederea în acel individ (sau submulțime de indivizi) ar fi suficientă pentru a-i delega dintru început întreaga putere de decizie în chestiunea adevărului. În caz contrar, adică în cazul în care promotorul alegerii nu este competent în privința adevărului, curtea nu va mai avea decât un caracter *ad hoc* și pur subiectiv, contingent și părtinitor, ceea ce va atrage automat *recuzarea* oricărei competențe în chestiunea adevărului, oricărei curți alese de el.

Bilanțul este acesta: dacă promotorul curții este competent în chestiunea adevărului, curtea devine practic inutilă și lipsită de orice răspundere; dacă promotorul este incompetent, atunci curtea (nu neapărat incompetentă) devine răspunzătoare deplin de întreaga justiție pe care o practică, dar în acest caz promotorul inițial al curții devine inutil, întrucât orice curte se va putea autoalege *ad hoc* și numai Providența va putea stabili care e curtea cea bună.

Nu este posibil nici un grup competent în chestiunea adevărului fără cel puțin un singur indivit competent. Iar dacă este posibil un singur individ competent, atunci sunt posibili oricâți indivizi competenți. Deci nu curtea legitimează competența promotorului ei, ci promotorul legitimează competența curții. Dar de unde își ia promotorul legitimarea propriei sale competențe? Kant va susține că de la Dumnezeu, pe o cale transcendentală, prin accesul nostru neîngrădit la esență, la principii –

competența noastră morală fiind în cele din urmă o chestiune de libertate de decizie, întrucât, deşi au acces la aceste principii toți oamenii, nu toți se simt datori să le urmeze. Empiriştii vor susține că *Puterea* legitimează competența noastră morală şi juridică, adică doar măsura în care omul este capabil să şi *impună*, nu numai să formuleze, propriul său adevăr. Adevărul pragmatic exclude de fapt ideea de adevăr şi o substituie cu aceea de simplă *convenție* sau *conjectură practic valabilă* (într-un context determinat).

Empirismul crede că vorbeşte despre genealogia sau euristica unui *adevăr practic* (ca singurul adevăr posibil sau existent), dar nu vizează în fond decât *sociologia adevărului*, algoritmul consacrării lui sociale, ceea ce este ceva cu totul diferit de problema posibilității sau a condițiilor sale ontologice de posibilitate, pusă de Kant. Căci acest algoritm al consacrării adevărului conține de multe ori, paradoxal, chiar sacrificarea promotorului originar al adevărului şi confiscarea adevărului (sub aspect pur formal) de către o *minoritate puternică* – sau este pur şi simplu un „efect secundar", un fel de epigeneză a jocului politic şi a luptei pentru supremație. Puterea, odată câştigată, vrea să se aureoleze întotdeauna, la sfârşit, cu cea mai înaltă şi mai cuprinzătoare imagine metafizică asupra realității, ca efigie sacră a unei puteri transcendente, absolute. De cele mai multe ori însă, între jocul de putere al diferitelor grupuri sociale şi „imaginile" sau *pachetele de valori* cu care se legitimează este o schizofrenie totală.

Empirismul pretinde că principiile sale statistice şi probabilistice sunt singurele care ne pot conduce (asimptotic) către singurul adevăr posibil: unul *practic*, adică înzestrat cu o anumită valoare de întrebuințare. Pragmatismul vine apoi şi trimite gloatele la bătaie, sub asigurarea că adevărul şi dreptatea vor fi de partea celor care vor învinge. De aici libertatea pragmatismului, în ipostazele sale totalitare, de a inventa până şi istoria.

Ce are însă victoria pe câmpul de luptă cu problema adevărului absolut în confruntarea de idei? Nimic!

Puterea şi Adevărul sunt linear independente.

„Când puterea are dreptate, dreptatea nu mai are putere" – spunea un bătrân înțelept din satul Unip[65].

Principiul majorității, în ipostaza în care începe să justifice un conservatorism subversiv, *narodnicist*, face de fapt orice evoluție imposibilă şi împinge până la urmă societatea într-o ipocrizie generală.

Istoria a demonstrat cu prisosință că perspectiva aceasta de gândire este profund falimentară şi, mai ales, distructivă, atât în privința omului, cât şi a naturii.

Kant spusese, într-adevăr, că propria noastră libertate este izvorul cauzal al unei noi realități, al unui nou început în lanțul cauzal al naturii – dar aceasta numai sub exigența moralității, adică a unui *bine universal* (pe care pot să-l practice *toți* oamenii), nu *general* (pe care pot să-l practice numai unii, *cei mai mulți* – de fapt, *cei mai puternici*), cum propovăduiau marxiştii. Aşa se face că, la Kant, această etică de sorginte divină, a libertății absolute şi a binelui absolut, găsea până la urmă, paradoxal, tocmai *renunțarea*, *sacrificiul de sine*, ca soluție la conflictele noastre practice, nu *suprimarea* (sacrificarea) celuilalt.

Libertatea noastră *transcendentală* şi voința noastră morală erau la Kant izvorul unui *început restaurator* al lumii, ca în creştinism. În perspectiva marxistă, libertatea şi voința noastră „morală" erau începutul sfârşitului. La Kant *martirajul* (ca simplă posibilitate) îşi găsea o justificare ontologică, tocmai ca expresie a libertății noastre morale şi a cosubstanțialității noastre cu Dumnezeu. În perspectiva marxistă problema era pusă invers: *libertatea noastră morală* era aceea care îşi căuta justificarea în puterea noastră de a-i domina, manipula şi suprima pe ceilalți. Maxima *libertății pragmatice* este: *poți să faci tot ceea ce îți convine, dacă nu este nimeni sau nimic care să te sancționeze* – cu alte cuvinte, *dacă natura te lasă şi nu te bate nici Dumnezeu*.

Iată de ce marxismul, cu extremismul său pragmatic, nu putea fi decât *ateu*, iar istoria sa nu putea fi decât un lung şir al *suprimărilor* de tot felul, într-o încercare disperată de atingere a supremației, adică a puterii şi solitudinii *terestre* absolute.

Dacă suprimi omul, dispare şi lumea[66] – spunea Kant, cu o pietate infinită în fața omului, lumii şi lui Dumnezeu. Marxiştii vor spune: *Nu! Dacă suprimi omul, lumea rămâne!* – şi au experimentat această idee din plin, cu consecințele cunoscute. Căci a încerca să vezi ce este lumea fără om înseamnă, practic, a te sinucide.

Kant a pus *metafizica* în slujba păcii. Marxiştii: *puterea oarbă*. Kant: critica propriilor noastre interese şi facultăți. Marxiştii: demonizarea şi sacrificarea celorlalți.

Kant nega însăşi *contradicția*, spunând că este pur iluzorie şi că, de vreme ce nu ne putem descotorosi de ea, trebuie să învățăm să o întrebuințăm (oarecum „negativ", adică pe dos) în toate activitățile noastre. Hegel nega numai *negația*, pentru a regăsi şi întări afirmația – ca să poată relua apoi totul de la început. Marxiştii vor face însă cu adevărat „linişte" prin *re-negarea afirmației* – suprimând însă *obiectul* negației (*teza*), ei au suprimat şi *negația* (*antiteza*), căci ea rămânea astfel lipsită de orice temei. Şi-au tăiat, cum se spune, „creanga de sub picioare": *justificarea propriei lor existențe*[67].

În *re-cunoaşterea* propriilor noastre limite Kant descoperise de fapt *temeiul* adevăratei noastre demnități, al respectului pentru celălalt şi pentru diversitatea ireductibilă a naturii.

În recunoaşterea caracterului nostru limitat şi umil în raport cu *transcendentul* Kant găsise condiția *sine qua non* a păcii. Marxiştii nu vor crede însă decât în *totalitarism*, adică în *liniştea* care se aşterne după suprimarea adversarului şi a oricărei posibilități de a mai primi din partea cuiva vreo replică.

„Lumea lui Kant" nu putea supraviețui *fără* om. „Lumea marxistă" nu putea supraviețui tocmai din pricina omului.

Dacă *materialismul*, în monismul său totalitarist, este o formă de *idealism empiric* sau de *realism transcendental*, conform clasificărilor lui Kant, atunci *idealismul transcendental* kantian va trece în mod necesar de partea *realismului empiric* – sinonim cu un anumit *scepticism empiric* sau *criticism epistemologic*.

Aşadar, *idealismul transcendental* kantian nu este o formă de a umbla „cu capul în nori", cum insinuează materialiştii, adică un fel de a vedea numai „fluturi" (idei) acolo unde sunt de fapt numai „realități obiective" (lucruri palpabile).

„Prin *idealist* nu trebuie să înțelegem pe cel care neagă existența obiectelor externe ale simțurilor, ci numai pe acela care nu admite că ea este cunoscută prin percepție nemijlocită, iar de aici deduce că noi nu putem fi niciodată deplin siguri de realitatea obiectelor prin nici o experiență posibilă."[68] Iar, sub restricția acestui înțeles special, Kant îşi asumă *idealismul* deplin.

Idealismul transcendental kantian nu neagă *empirismul*, nici măcar *realismul* său *materialist*, ci îl înglobează şi îl depăşeşte – aşa cum noile geometrii (de la Lobacevski, Bolyai şi Gauss încoace)[69] aveau să înglobeze şi să depăşească geometria lui Euclid; întocmai cum şi mecanica relativistă a lui Einstein avea să înglobeze şi să depăşească mecanica lui Newton – fără ai aplica deci *briciul lui Ockham*. Dar, tot aşa cum din perspectiva geometriei euclidiene sau a mecanicii newtoniene nu putea fi „văzut" şi recunoscut *adevărul* acestor teorii superioare, nici din perspectiva *empirismului*, a *materialismului* sau a *pragmatismului* nu va putea fi văzut şi recunoscut niciodată adevărul superior şi cu atât mai profund al *idealismului transcendental* kantian.

Saltul către o perspectivă superioară de gândire şi de înțelegere a naturii nu este posibil decât printr-un act deliberat de *voință creatoare* şi, mai ales, de *bunăvoință* – în ceea ce priveşte *acceptarea propriilor noastre limite* şi *eliberarea de propriile noastre iluzii şi prejudecăți*.

II.5. Redefinirea metafizicii ca ştiinţă a propriei sale posibilităţi

Kant este un Berkeley fără Dumnezeu – am putea fi îndreptăţiţi să spunem, în prelungirea binecunoscutei aserţiuni despre *fenomenalism* în general. Dar nu Kant este cel care a renunţat la Dumnezeu în *explicaţiile* sale, dimpotrivă, este cel care a încercat tocmai „salvarea" Lui, ca Fiinţă Supremă, sau Absolută, cum va spune Hegel, într-o lume deja secularizată de empirişti.

Kant nu s-a putut consola în faţa *discreditării pragmatice a raţiunii*, ci, convins deplin că raţiunea este totuşi singurul ţărm la care putem trage în vastul „ocean al iluziei", s-a străduit să cartografieze marginile acestui continent, mai întâi, apoi întregul său *topos*. Căci raţiunea trebuia să fie aptă a-şi determina precis limitele propriilor sale certitudini, un *acasă* al ei, unde să poată fi cu adevărat suverană, altminteri ar fi căzut cu totul în haos – aceasta era adevărata miză a problemei. Abia cu determinarea propriilor sale limite raţiunea putea să-şi împlinească, în sfârşit, în mod autentic, aspiraţiile sale de universalitate.

Kant s-a străduit din răsputeri să distingă bine planurile reflecţiei şi să clarifice de unde vine, ce rost are şi cum putem întrebuinţa înclinaţia noastră naturală de a *confunda* orice reprezentare cu obiectul ei empiric şi orice concept cu semnificaţia sa ontologică.

Noi suprapunem îndeobşte *obiectul experienţei posibile*, care nu este decât un concept sintetic *a priori*, peste *obiectele reale* care ne apar în cadrul experienţei, şi regulile formale ale adevărului, înţelese ca *schematism* sau *algoritm al certitudinii*, peste relaţia cu totul ambiguă şi incertă dintre aceste obiecte ale experienţei şi *reprezentările* noastre. Alceva nici nu putem face, susţine Kant, acest *schematism*, *procedeu* sau *condiţie de posibilitate* a conexiunii şi substituirii unui obiect al experienţei cu o anumită formă de reprezentare fiind şi singurul reazem de care dispunem pentru a da conceptelor noastre o *semnificaţie obiectivă*, adică un

conținut empiric. Dar, precizează el, trebuie să fim conştienți că în această *subrepție* sau *substituire* noi comitem de fapt o eroare şi că, în consecință, noi operăm de fapt în interiorul unei *iluzii*: aceea că noi am cunoaşte în realitate obiectele aşa cum sunt ele în sine. *Certitudinea* în raport cu aceste obiecte nu poate fi realizată însă nici pe căi exclusiv deductive (prin *intelect*), cum cred raționaliştii, nici pe căi exclusiv experimentale (prin *sensibilitate*), cum cred empiriştii, ci numai prin *conjugarea creatoare şi progresivă a acestor două izvoare de cunoaştere*[70]. Căci experiența, susține Kant, nu ne poate furniza decât materia cunoaşterii unui obiect oarecare, iar intelectul, doar condițiile formale ale existenței lui. Dacă mizăm totul pe experiența empirică nu mai putem justifica apariția categoriilor, iar dacă mizăm totul pe intelect, nu mai putem justifica apariția obiectelor. Ca atare: „Nici una din aceste două proprietăți [facultăți şi izvoare de cunoaştere] nu este de preferat celeilalte. Fără sensibilitate nu ne-ar fi dat nici un obiect şi fără intelect n-ar fi nici unul gândit. Idei *(Gedanken)* fără conținut sunt goale, intuiții fără concepte sunt oarbe. De aceea este deopotrivă necesar să ne facem conceptele sensibile (adică să le adăugăm obiectul în intuiție), precum şi de a ne face intuițiile inteligibile (adică să le supunem conceptelor). Aceste două facultăți sau capacități nu-şi pot schimba funcțiunile lor. Intelectul nu poate nimic intui, iar simțurile nu pot nimic gândi. Numai din faptul că ele se unesc poate izvorî cunoaştere. Dar din această cauză nu e îngăduit totuşi a amesteca contribuția lor, ci avem puternice motive să le separăm şi să le distingem cu grijă una de alta.”[71] De ce? Pentru a *vedea vederea*, pentru a *vedea cum vedem*, pentru a afla cât putem conta pe cunoaşterea noastră empirică, pentru a şti *ce putem cunoaşte*, *ce trebuie să facem* şi *ce ne este îngăduit a spera*[72].

Această cunoaştere transcendentală a propriilor noastre limite va fi şi conținutul întregii metafizici. În această nouă perspectivă, *critică*, metafizica nu mai este o concurentă a cunoaşterii ştiințifice, ci însăşi cadrul ei.

Metafizica, după Kant, este *ştiinţa propriei sale posibilităţi*. Dacă obiectul ştiinţelor, aşa cum le-a conceput Aristotel, se află întotdeauna în afara „dispozitivului" nostru de cunoaştere, obiectul metafizicii se află în interiorul lui. Metodologic vorbind, ştiinţele se bazează pe experienţa externă a facultăţii noastre sensibile, amplificată progresiv de instrumente tot mai sofisticate; metafizica se bazează pe experienţa internă, pe facultatea noastră naturală de sinteză (transcendentală), prin care, în esenţă, noi avem capacitatea de a „produce" atât condiţiile de posibilitate cât şi limitele oricărei experienţe posibile. Datele cunoaşterii empirice, nu întotdeauna sigure, nu sunt decât un factor de control şi o destinaţie finală a cunoaşterii transcendentale – a explicaţiilor sale de ordinul necesităţii absolute – dar nici aceasta nu este infailibilă. Metafizica este o suspendare în însăşi posibilitatea acestor posibilităţi.

În perspectiva *critică* deschisă de Kant, metafizica, alungată cândva de la tron de ştiinţele experimentale şi de succesele lor practice, a ieşit din nou la lumină cu toată demnitatea şi strălucirea ei de odinioară, fără sentimentul că şi-ar fi uzurpat proprii săi uzurpatori. Căci obiectul ei nu mai era acum „realitatea obiectivă", ci *condiţia de posibilitate a realităţii*, adică – o va reafirma cu toată puterea Heidegger – nu *ceea ce este*, ci *ce înseamnă a fi* sau *cum e cu putinţă în genere să fie ceva*. Prin urmare, dacă cunoaşterea noastră empirică nu mai poate fi revelatoare decât pentru ceea ce sunt lucrurile *pentru noi*, ca *fenomene*, atunci cunoaşterii transcendentale îi va reveni sarcina şi posibilitatea de a descoperi ceea ce *ar putea fi* lucrurile *în sine*, dar numai metafizicii îi va fi rezervat privilegiul de a înţelege *ceva* cu adevărat, ceea ce *este*, sau, mai precis, ceea ce se *întâmplă* în *realitate*. Este un paradox aici, pentru că, tocmai *metafizica*, adică tocmai aceea care pleacă de la premiza că nu vorbeşte decât despre *ceea ce poate fi pentru noi*, ajunge în final să vorbească despre *ceea ce este în realitate*, adică despre *esenţe*, în timp ce *ştiinţa*, adică tocmai aceea care pleacă de la premiza că nu vorbeşte decât despre *ceea ce este în*

realitate, ajunge în final să vorbească doar despre *ceea ce poate fi pentru noi*, adică numai despre *aparențe*. Acest paradox nu este însă o simplă speculație, ci, aşa cum voi arăta în capitolul următor (*Către o nouă paradigmă a ştiinței*), un adevăr ontologic care îşi va primi confirmarea supremă abia în noua paradigmă a ştiințelor moderne, de la Bohr şi Einstein încoace.

Astfel, sciziunea facultăților noastre de cunoaştere[73] (căci ea este „vinovată" de acest paradox) nu va mai rămâne o simplă distincție retorică a discursului ontologic, ci, ea însăşi, o *realitate* profundă. Şi numai recunoaşterea acestei prăpăstii, respectiv, a marginilor propriilor noastre facultăți de cunoaştere, susține Kant, va putea să deschidă calea către *pacea veşnică* în *filosofie* şi în *lume*.

II.6. Reconstrucția etică a naturii. Întâlnirea lui Kant cu Socrate.

Întreaga gândire kantiană a gravitat în jurul acestor probleme: 1) *recunoaşterea iluziei transcendentale* (datele problemei), 2) *antinomia rațiunii pure* (contextul teoretic al problemei) şi 3) *pacea veşnică* (dezideratul sau soluția posibilă a problemei).

În soluția sa critică la *antinomia rațiunii pure* Kant a căutat şi a descoperit *condiția de posibilitate a păcii*.

Kant a provocat un divorț scandalos între facultățile noastre de cunoaştere, tocmai pentru a le împăca, pentru a găsi *in vitro*, în interiorul propriei noastre subiectivități, o soluție universală de pace, *arhitectura variabilă*, aflată într-un proces continuu de autoclarificare, a raporturilor noastre cu lucrurile, cu semenii şi cu Dumnezeu.

Retrăgând pretențiile de infailibilitate atât raționalismului, cu privire la omnipotența rațiunii[74], cât şi empirismului, cu privire la virtuțile evidenței empirice, dar recunoscând fiecăruia ceea ce poate furniza cunoaşterii în mod autentic, Kant nu a putut să nu recunoască

în final, ca soluție la criza ascunsă pe care el însuşi a declanşat-o, o minunată suveranitate a omului şi, în ultimă instanță, a *raționii*, ca adevărat sediu al unei *lucidități cosmice* şi al unei *libertăți creatoare şi responsabile*, tocmai întrucât sunt întemeiate pe baze pur subiective.

Practic, va arăta Kant, izvorul libertății noastre este propria noastră *conştiință*, acest „Olimp" sau mediu suspendat al gândirii, situat deasupra realității empirice, de pe piscurile căruia noi ne putem asuma atât *renunțarea* la vanitate şi *reținerea* de la reacțiile şi automatismele animalului din noi, cât şi gesturi *voluntare*, cu totul *surprinzătoare* în lanțul cauzal al naturii, sub imperiul unor exigențe teleologice, morale.

Cu alte cuvinte, izvorul libertății noastre este chiar această facultate a noastră de a spune *nu*, de a ne suspenda temporar spontaneitatea instinctuală, animalică, în favoarea spontaneității noastre morale, o aptitudine fără de care viața noastră ori nu s-ar deosebi cu nimic de aceea a animalelor, ori ar fi o criză morală perpetuă. *Criza vieții*, starea noastră permanentă de conflict, îşi are până la urmă originea în *criza rațiunii*, în iluziile şi limitele ei antinomice, de aceea soluționarea vieții, pare a susține Kant, găsirea unei soluții de *pace*, nu poate veni decât tot de aici, pe aceeaşi cale transcendentală a facultății noastre critice şi a spontaneității noastre morale, demiurgice, ca expresii ale adevăratei noastre libertăți.

Apariția conştiinței la om a aruncat practic instinctualitatea în zona păcatului şi a proclamat *contrariul* comportamentului „natural" ca formă a binelui şi a moralității. Această idee-cadru l-a vizitat şi pe Kant, situându-l fără nici un echivoc în marea tradiție morală a creştinismului.

Şi la Kant *moralitatea* apare, practic, ca *revers al naturii*. Şi la Kant, dată fiind *a priori*, *moralitatea* este o *amintire transcendentală*, *vocea interioară*, imperativă şi categorică a unui *cenzor transcendent*, care ne spune ce să facem şi, mai ales, ce să nu facem, care ne arată mai

ales *fundăturile*, cum observă Jean Brun la *demonul* lui Socrate[75], dar, în acelaşi timp, ea este şi o *proiecţie eschatologică a fericirii posibile*, adică a unui fel de *Paradis posibil*, ca în creştinism. În această perspectivă, clasică în fond, redeschisă de Kant, filosofia nu va mai putea fi niciodată altceva decât, în mod necesar, o *reconstrucţie etică a naturii*, cu omul prezent în ea, polarizată, adică, de ideea libertăţii, un fel de *lume pe dos*, cum avea să spună Hegel curând, ca şi cum omul nu ar mai putea suporta niciodată să trăiască în această lume, în care se simte profund încorsetat, supus veşnic unor determinări exterioare, străine de aspiraţiile lui, decât dacă această lume este în esenţa ei rezultatul sau expresia libertăţii unei *fiinţe absolute*, posibile, adică numai dacă reuşeşte să-şi integreze raţional toate limitele şi precarităţile vieţii ca expresii ale unei libertăţi absolute, transcendente. Filosofia este în primul rând un exerciţiu de sinceritate, de *recunoaştere* a propriilor noastre limite şi a intereselor noastre cele mai profunde. De la Kant încoace a devenit clar că filosofia, cu perspectiva ei etică, subiacentă, nu este altceva decât modul în care încercăm să ne facem viaţa suportabilă, după ce am devenit conştienţi de ea, suspendând-o într-o lume posibilă, mult mai adevărată, undeva, în preajma lui Dumnezeu.

Condamnat oarecum la singurătate şi incertitudine, îndărătul propriei sale sensibilităţi, omul kantian rămâne totuşi *suveran într-un univers posibil*, însă, tocmai pentru că nu are în raport cu lumea dată atributele unei fiinţe divine, el trebuie să se cultive pe sine şi să îşi asume cu deplină *responsabilitate* consecinţele propriei sale libertăţi. Aceasta este diferenţa critică între om şi Dumnezeu. Căci numai fiinţa supremă, ne închipuim noi, în libertatea ei absolută, în solitudinea ei absolută, şi-ar putea îngădui să fie spontaneitate pură, adică absolut iresponsabilă şi în totală lipsă de grijă faţă de sine. Pentru om, însă, atît fiinţa divină, cât şi realitatea a ceea ce sunt lucrurile în sine, dincolo de simţurile noastre, vor rămâne pentru totdeauna ascunse. De aceea, va conchide Kant, mai bine să-L lăsăm în tihna sa primor-

dială pe Dumnezeu şi să nu tulburăm cerul cel plin de stele cu interesele noastre meschine, să lăsăm *transcendentul*, cu alte cuvinte, în legea sa, dar să recunoaştem *transcendentalul*, locul în care izvoreşte pentru noi adevărata lumină, şi să cultivăm floarea neprețuită care creşte aici, singură în întreg universul: *legea noastră morală*. Abia atunci toate vor fi în armonie. Şi să nu ne fie teamă, acolo unde vor fi condiții ca omul să apară, va apărea! Chiar şi fără intervenția noastră. Şi invers, dacă vom epuiza condițiile noastre de existență, vom dispărea, orice am face.

Paradoxal, pare a ne sugera Kant, nu ne vom putea întâlni şi împăca niciodată cu *transcendentul*, decât atunci când, aparent, îi vom întoarce spatele şi ne vom împrieteni cu *transcendentalul*, adică nu îl vom putea găsi niciodată afară, pe calea simțurilor, ci numai pe o cale interioară, a spiritului. Aceasta este ideea în care se va cantona întregul idealism german.

În fond, Kant nu a făcut altceva decât să reitereze celebra deviză a oracolului din Delfi: *Cunoaşte-te pe tine însuți şi cunoaşte-vei împărăția zeilor!* – doctrina princeps a filosofiei clasice, care a făcut din Socrate, până la urmă, primul filosof *critic* al *transcendentalului* în istorie. Căci, în esență, *soluția critică* a lui Kant la antinomia rațiunii pure spune acelaşi lucru: nu putem accede la cunoaşterea profunzimilor sau culmilor ultime ale acestei lumi decât în urma unei *introspecții critice* asupra facultății noastre de cunoaştere, adică păşind, cu problema *posibilității* cunoaşterii, a Adevărului, pe tărâmul metafizicii. Abia în urma acestei *autoexaminări* lăuntrice cunoaşterea autentică devine posibilă – susține Kant, împreună cu Socrate. Dar competența în chestiunea aceasta nu va înseamna o cunoaştere nemijlocită a lucrurilor, domeniu în care ignoranța noastră va rămâne mai departe intactă, ci doar a *posibilității lor transcendentale* – va preciza Kant. Ca Socrate, şi Kant va spune dintru început că *în materie de lucruri nu ştie nimic*, dar că putem şti câte ceva despre posibilitatea lor şi despre modul cum trebuie să ne raportăm la ele – dacă ascultăm

„vocea" noastră interioară, dacă aruncăm o privire atentă în interiorul nostru, dacă punem *gândirea* să scruteze *facultatea gândirii*.

Aşa că este nefondată temerea lui Nietzsche[76] cum că odată cu Socrate a fost îngropat spiritul eleat al Greciei Antice şi că Occidentul a pierdut definitiv *mesajul presocraticilor*. În Socrate acel „mesaj" a fost sublimat critic, a luat forma dialectică a luciditătii pure, iar în Kant el a renăscut cu o uriaşă putere chiar pe solul analitic al culturii occidentale. Nici unul dintre ei nu a vizat o „castrare" a fiinţei umane de instinctualitate, în favoarea raţiunii, dar nici ridiculizarea cunoaşterii şi înţelepciunii, în favoarea instinctului şi voinţei oarbe, ci ţinerea acestor „cai nărăvaşi" în frâu, cum spunea Socrate, într-o disciplină ontologică şi o etică universală.

La Socrate *mântuirea vine prin cunoaştere*, observă Nietzsche. De fapt, şi la Socrate şi la Kant mântuirea vine pe cale *transcendentală*, prin introspecţie şi retragere, ca racul, cu spatele, spre izvorul de lumină din noi, pe care îl presimţim întotdeauna undeva în spatele şi deasupra noastră, nu pe cale *experimentală*, ca rezultat al unei acţiuni sistematice, artizanale, împinsă înainte de voinţă şi de instincte sau interese primare. Şi, deşi această *imersiune* (cu spatele) *spre lumină* ţine tot de o formă de *instinctualitate*, ca *spontaneitate morală* (la Socrate, insuflată de un demon; la Kant, ca expresie a libertăţii noastre de conştiinţă), ea nu ne opune celorlalţi, lumii şi lui Dumnezeu, ci, dimpotrivă, ne uneşte pe toţi şi pe toate *din interior*, ca un veritabil *cod genetic* sau *program existenţial* universal.

Pentru amândoi *peştera* este chiar *lumea*, iar *lumina* care face posibilă vederea este chiar în noi, izvorăşte chiar din lăuntrul şi din spatele nostru – de undeva „de sus". De aceea, tot ce ni se pare că vedem şi pipăim în faţa noastră, lucrurile, nu sunt decât nişte umbre pe ecranul sensibilităţii noastre, ale unor realităţi intangibile, care se scaldă nestingherite în razele acelei lumini, în lăuntrul nostru, undeva în spate, între noi şi acel izvor de lumină. Lucrurile pe care credem că le

vedem şi le pipăim „afară", în faţa noastră, nu sunt decât nişte copii, nişte reproduceri ale unor lucruri care sălăşluiau în noi demult şi pe care, cu prilejul experienţei, doar ni le amintim. Lumea este oglinda vie în care sunt reproduse întreaga gestică şi voinţă a unei prezenţe olimpiene, transcendente, în ciuda faptului că, paradoxal, imaginile vii din această oglindă par a se mişca şi trăi în virtutea propriei lor libertăţi.

Prin urmare, şi la Socrate şi la Kant, *lanţul condiţionărilor* în „peştera" noastră comună este acesta:

Dacă nu am fi existat noi, nu ar fi existat lumina şi lucrurile posibile din noi, iar dacă nu ar fi existat lumina şi lucrurile, nu ar mai fi existat nici umbrele lor, iar dacă nu ar fi existat umbrele, nu ar mai fi existat nici lumea.

Lumea e dată dacă sunt date umbrele, umbrele sunt date dacă sunt date lucrurile şi lumina, iar lucrurile şi lumina sunt date dacă este dat omul.

În consecinţă, dacă omul e dat, lumea e dată.

Omul face posibilă lumea, nu lumea pe om.

Lumea în sine poate să existe, însă există degeaba, fără rost. Fără om, adică, în absenţa conştiinţei, nu este nimic. O lume dată, fără om, este nimic – o beznă absolută. Lumea există pentru că omul există.

Cu alte cuvinte, în termenii lui Kant, pentru că însăşi categoria existenţei este tot o categorie transcendentală, *a priori*, rezultă că existenţa însăşi a lucrurilor nu este decât o umbră a propriei lor existenţe ideale. Kant le va spune acelor *lucruri-umbre* care ne apar în cadrul experienţei *fenomene* sau, în general, *reprezentări empirice* ale unor *lucruri-pure* sau *ideale* a căror *fiinţă posibilă* este *a priori*, adică *independentă* de experienţă.

Până aici Kant şi Socrate au mers împreună.

Socrate a rămas pe culme, la această minunată privelişte *transcendentală* a obiectelor-idei, scrutând neclintit *absolutul*, sau *nedeterminatul*, cum ar fi spus Kant, aceşti aştri eterni şi neschimbători care se sustrag mereu oricărei definiţii sau determinări categoriale.

În ciuda aparenţelor, Socrate nu a fost un retor, deşi a învăţat mult de la ei. Căci retorii sunt de fapt cei

care au descoperit *transcendentalul*, fără s-o ştie. Arătând în jongleriile lor speculative că *lumea intelectului* este, practic, în materie de reprezentări şi idei, de o productivitate mult mai mare decât natura, în materie de obiecte, ei au tăiat într-adevăr firele nevăzute care legau în *peşteră* lucrurile de umbrele lor. Cum observa şi Nietzsche, în felul său, retorii au întrerupt mirajul presocratic al comuniunii dintre *fiinţă* şi *fiinţare*, deschizând o prăpastie de netrecut între lucruri şi reprezentările lor, stabilind ireversibil că una este *fiinţa* şi alta este *fiinţarea*. Retorii au descoperit de fapt *iluzia transcendentală* şi au exploatat-o în scopuri practice din plin, iar Socrate a preluat-o în dialogurile sale, fără nici o îndoială, dar numai pentru a pleca de la ea. Dialogurile socratice nu sunt altceva decât exerciţii de demontare a falselor certitudini, a iluziilor ascunse în definiţiile şi în dovezile aşa-zis evidente, „palpabile", pentru că, descoperise el, abia în urma acestei devoalări de contradicţii ascunse (în conceptele şi ideile cosmologiei şi ale moralei, va preciza Kant), se putea întrezări locul în care se află adevăratul sediu al fiinţei: în *transcendent*, adică în *Logos* – numele originar al *fiinţei*, în care, după lungi milenii de *teogonii* şi de zvârcoliri eu(fe)mistice, *fiinţa* se regăsise în sfârşit *redată ei înseşi* (ca în celebrul final al *Odei* eminesciene), cu tot cu *calea către ea*, şi anume, prin *gândirea discursivă* sau, mai bine zis, prin *discursivitatea gândirii*. În *Logos* fiinţa însăşi parcă se oprise puţin, să îşi mai tragă răsuflarea – aproape simultan cu halta sa în *Dao*[77].

Aşadar, aşa cum avea să facă şi Kant în *antitetica* sa, Socrate se retrăgea sistematic în *transcendental*, adică în dialogul polemic al gândirii, pusă faţă în faţă cu ea însăşi[78], tocmai pentru a putea contempla mai bine *transcendentul*, *Logosul* – singura noastră *„opinie" comună posibilă*, tocmai pentru a recupera idealul pierdut al înaintaşilor, acel „Unu" al lui Parmenide, care, în ciuda faptului că nu putea fi definit, rămânea totuşi prima şi singura noastră *supoziţie* comună, anume că, independent de noi şi dincolo de puterea noastră de

înțelegere, *este totuşi ceva*, şi că acest ceva este un *Tot*, care ne cuprinde şi pe noi, cu cu tot cu facultatea noastră de a gândi şi cunoaşte. *Logosul* era cheia de boltă a „peşterii" – mitul presocratic esențial. Este însă meritul lui Platon, negreşit, acela de a fi organizat într-un sistem de idei şi într-un discurs coerent întreaga *poveste-Socrate*. Înțelegerea şi claritatea lucrurilor îi aparțin poate chiar într-o măsură mai mare. Socrate va rămâne însă un mare eveniment în lumea spiritului, un adevărat agent cosmic în istoria omului. Socrate l-a făcut posibil pe Platon, şi tot ce a urmat după el, tot aşa cum, fără Platon, pentru noi, nu ar mai fi existat nici Socrate. Platon a fost singurul martor competent al *vieții şi petrecerii* lui Socrate. Ce noroc pentru noi!

II.7. Un „sistem de circumspecție" – un pod reconciliator între *ființă* şi *ființare*. Tehnologie şi morală – două perspective ortogonal conjugate ale *ființării*.

Rolul pe care şi-l va lua Kant în istoria gândirii nu va fi însă mai puțin important decât cel al lui Socrate. Cum era şi de aşteptat, el va încerca să meargă mai departe, în căutarea unei noi culmi de înțelegere, mai înalte. Şi o va găsi. Mai presus de *Logos*, decât „Unul" lui Parmenide şi chiar decât „Ființa supremă", este *luciditatea transcendentală*, *perspectiva critică asupra adevărului absolut*, adică asupra posibilității cunoaşterii înseşi. Practic, de pe piscul semeț la care a ajuns, Kant a observat şi ne-a reamintit tuturor că în acest întreg demers speculativ, de la greci încoace, în jurul temei *ființei* şi *adevărului*, noi nu am părăsit nici o clipă *spațiul transcendental*, lumea reprezentărilor noastre, încât toate conceptele descoperite aici, în *peştera* gândirii, nu s-au referit niciodată la ceea ce există *în sine*, ci doar la ceea ce *ar putea exista pentru noi*.

Kant a recuperat astfel şi a integrat în sistemul său critic *sciziunea retorică*, *prăpastia* dintre *transcendent* şi *transcendental*, *diferența ontologică*, cum avea să spună

Heidegger, dintre *ființă* şi *ființare*, dar a şi acoperit-o cu un pod reconciliator: *facultatea imaginației noastre productive* – aceea prin care noi putem reconstitui sintetic *obiectele* şi *lumea* din propria noastră „memorie", depusă într-un seif bine păstrat undeva în spatele nostru, în adâncul „peşterii", în *unitatea sintetică originară a apercepției* sau *principiul unității sintetice transcendentale*, locul ultim şi cel mai înalt în care se poate retrage propriul nostru *eu*, pentru a privi sau *scruta*, cum zice Kant, în *el* însuşi, propriul său trecut, prezent şi viitor. De aceea tot ce este cunoaştere, pentru noi, este de fapt *amintire*, fie a unor fapte petrecute cânva, în cadrul experienței, fie a unor fapte posibile, a căror posibilitate dăinuia din *illo tempore*.

De la retorici încoace, gândirea a rămas captivă definitiv îndărătul facultăților noastre sensibile, pradă iluziei. Kant a recuperat însă facultatea *vederii*, chiar în aceste condiții. Kant a redeschis calea regală a Antichității, posibilitatea cunoaşterii Adevărului în el însuşi, tocmai prin *conceptualizarea iluziei*, ca limită transcendentală a intelectului, şi depăşirea ei într-o *disciplină regulativă a rațiunii*, într-o *schemă universală* a cunoaşterii posibile. Aceasta este *puntea* pe care o întindem noi înşine între cele două maluri ale prăpastiei, între *ființă* şi *ființare*, adică între ceea ce este *în sine* şi ceea ce este *pentru noi*, adică *prin raportare la noi*, cum zice Hegel. Această *schemă* a cunoaşterii posibile, critică şi paradoxală, este *locul comun*, *terțul* în care ființa şi ființarea se regăsesc împreună. La cunoaşterea acestei *scheme* se va rezuma de fapt construcția sau deducția transcendentală a acelui *sistem critic de circumspecție* de care vorbea Kant. În această schemă universală de cunoaştere, care şi-a integrat şi propria sa limită, ea însăşi fiind singura cunoştință adevărată şi indubitabilă, adică certă *a priori*, avem expresia integrală a *scepticismului critic* kantian pus ca *temei al oricărei cunoaşteri posibile*. „Astfel, scepticismul este un popas pentru rațiunea omenească, unde aceasta poate medita la plimbarea ei dogmatică şi poate face schița ținutului în

care se află, spre a-şi putea alege de aici înainte cu mai multă siguranță drumul, dar nu un domiciliu în care să se stabilească permanent; acesta nu poate fi găsit decât într-o certitudine perfectă, fie certitudinea cunoaşterii obiectelor însele, fie aceea a limitelor în cadrul cărora este inclusă orice cunoaştere a noastră despre obiecte."[79] Această ultimă variantă prefigura şi răspunsul lui Kant. Descoperirea sa va fi tocmai aceasta: că *nu este posibilă cunoaşterea absolut certă decât a limitelor cunoaşterii*, şi că, tocmai prin asta, cunoaşterea redevine posibilă, în absolut, ca *schemă* a cunoaşterii posibile, ceea ce se revelează a fi chiar o ipostază a ființei posibile, adică o cunoaştere metafizică. Odată cu aceasta, sciziunea inițială din interiorul spațiului nostru transcendental, între sensibilitate şi intelect, a fost „reparată". Producând acest „sistem de circumspecție", care nu ne mai lasă să ne prăbuşim în prăpastia „iluziei transcendentale", peste care suntem tentați mereu să sărim, fără a avea însă niciodată destul elan, rațiunea ne sfătuieşte practic să rămânem mai departe aici, pe această *insulă* sau *platou înalt* al *spațiului nostru transcendental*, de unde putem zări *pe din afară* ceea ce *ar putea fi dincolo, în lăuntru*, satisfăcându-ne astfel *a priori curiozitatea noastră metafizică*. *Transcendentalul*, la Kant, produce o *lume posibilă*, şi, odată cu ea, aruncă o punte spre *transcendent*, în lumea reală. Dar cunoaşterea *adevărului absolut* nu se va realiza în deznodământul *empiric* al acestui algoritm, ci chiar în înțelegerea acestei *scheme* a cunoaşterii posibile, care nu se va constitui niciodată în cunoaşterea unui obiect anume, ci doar într-o *cunoaştere posibilă şi absolută* a unui *obiect posibil şi absolut*.

Întregul univers cunoscut în investigațiile noastre ştiințifice nu este altceva decât o obiectivare a propriului nostru univers inteligibil, prin proiecție în lumea reală, printr-o extensie a lumii posibile în domeniul lumii sensibile, adică o expansiune pe teritoriul contingenței şi întâmplării a propriei noastre *eucrații*, cum spunea Socrate, adică a disciplinei noastre interioare, raționale. Dar cunoaşterea perfectă a *realității* prin acest unic

procedeu de care dispunem, din afară, adică din afara realității, în această ipostaziere a Neantului sau a Nimicului în care se găseşte propria noastră conştiință, cum vor preciza şi Hegel şi Heidegger, nu este posibilă fără rest, fără a trage la nesfârşit după noi un mare gol de cunoaştere în toate reprezentările noastre. Într-un singur fel va susține Kant, este posibil să ajungem la o cunoaştere absolută şi la o obiectivare totală a propriei noastre conştiințe în lume, prin morală, prin acest tip de reacție necondiționată, fără cauză şi fără un scop bine determinat, întrucât porneşte din sine şi se împlineşte în ea însăşi, ceea ce reprezintă chiar modul nostru originar de a ne insera în lume ca factor determinant şi generator, creator, demiurgic, prin gesturi inaugurale, deschizătoare de drumuri. Paradoxal, abia prin această *eupraxie*, cum ar fi spus Socrate, adică abia prin această proiecție a propriei noastre ființe în lumea reală ca ființă morală, abia prin această reconstrucție morală a propriului nostru destin, *eucrația* noastră interioară îşi poate depăşi subiectivitatea, devenind ea însăşi *realitate*. Căci, în perspectiva disciplinei morale, realitatea însăşi se configurează ca atare în prezența şi după normele propriului nostru *eu*. Dar, țin să subliniez, *numai în perspectiva morală*.

Este arhiştiut că, în celebra sa *revoluție copernicană*, Kant a răsturnat „sistemul gravitațional" al cunoaşterii, cum zicea Noica, făcând ca lucrurile să se *orienteze* după om, nu omul după lucruri[80]. Cu alte cuvinte, nu *lucrurile sunt* şi *noi* venim de undeva să le cunoaştem, ci *noi suntem* şi *ele* vin de undeva să le cunoaştem. Dar acest lucru nu este adevărat peste tot. Kant nu a smintit lucrurile sau realitatea obiectivă de la locul lor, ci a precizat că această răsturnare a perspectivei nu este valabilă decât într-o perspectivă *morală* asupra lumii.

În perspectiva cunoaşterii analitice noi vom rămâne veşnic *orbi*, adică în afara realității obiective, incapabili a o vedea pe din *lăuntru*, supuşi veşnic iluziei transcendentale. În cunoaşterea empirică noi nu producem

realmente obiectele sau realitatea obiectivă – a precizat în nenumărate rânduri Kant. În perspectiva aceasta, necenzurată critic, această *eupraxie* este *iluzorie* şi *prohibitivă*. Noi nu putem ajunge la această performanţă de cunoaştere şi de fiinţare a propriei noastre persoane decât în morală, când, practic, întoarcem încă o dată lumea pe dos, repunând-o în sfârşit pe propriile ei picioare, readucând-o, transfigurată însă moral, din lumea posibilă în lumea reală.

În cunoaşterea empirică noi nu facem decât să ne reamintim şi să înglobăm lucrurile în propria noastră lume posibilă, să le înţepenim în tehnologii, ca în nişte reţete universale de succes, care, însă, nu ne oferă niciodată destule garanţii, căci întotdeauna, în raport cu lucrurile, ori ne lipseşte ceva, ori nu am înţeles încă bine ceva. Abia cu gesturile noastre morale părăsim în sfârşit *transcendentalul*, adică ieşim din posibil într-o lumină reală, a spiritului. Nici Hegel, nici Heidegger nu vor înţelege lucrul acesta. Amândoi s-au lăsat răpiţi de vraja iluziei transcendentale. Amândoi au fost seduşi de un anumit *realism fenomenologic*, de o anumită identitate sau corespondenţă care se insinua între *ontogeneza fiinţei*, ca istorie a propriei sale revelări în concept sau limbaj, şi *filogeneza fiinţei*, ca istorie obiectivă a adeveririi de sine, în care suntem preluaţi şi noi, cu tot cu conştiinţa şi întrebările noastre, pe aripile aceleiaşi deveniri globale, macrocosmice. Hegel crezuse că găsise în ideea statului ideal proiectul însuşi al statului real, şi în istoria sau fenomenologia spiritului, motorul ascuns al istoriei înseşi. Heidegger, la fel, era convins că găsise în articulaţiile nihilismului filosofic, politic şi social, expresia istorică a propriului nostru *statut ontologic*, adică a *conştiinţei noastre în raport cu lumea reală*, însăşi întruchiparea Nimicului. Asta ar însemna însă că noi nici nu vom mai putea ieşi vreodată de aici, din nimicul propriei noastre lucidităţi, şi că în nihilism este chiar sfârşitul, punctul terminus al filosofiei, iar în dictatură, ca încremenire în ierarhia searbădă a intelectului pur, gol de orice conţinut, este punctul terminus al istoriei.

Nu vă amăgiți, ar fi spus Kant; nici cu aceste idei nu ați părăsit *transcendentalul*; încă nu ştiți nimic despre lumea reală.

Căci, Kant, tocmai această *subrepție realistă* dorea să o cenzureze, să dezvăluie această *insuficiență* a *conştiinței* de a *infera existențe*, acest obicei al intelectului de a substitui conceptele sale unor obiecte reale, o iluzie transcendentală pe care, de la Descartes încoace, era construit întreg edificiul ştiinței[81] – dar nu pentru a-l surpa, ci pentru a-i găsi o temelie mai adâncă şi mai adevărată. Pentru Kant, această obiectivare a conştiinței şi întâlnire a ei cu lumea reală nu este posibilă în mod autentic decât la nivelul *moralei*, adică numai în perspectiva unei *rațiuni autocenzurate* sau *bine strunite critic* de către ea însăşi. Adevărul, cu alte cuvinte, nu va veni pe calea ştiinței decât atunci când ea va reuşi să *ajungă* la *etică* şi să *decurgă* din *etică*. Altfel, *intelectul* şi *rațiunea* nu pot produce *realitate*, ci doar *monştri* reali sau *monştri rationali* – cum îi denumeşte Kant pe acei oameni care pot face până şi din comportamentul moral o mască şi o rețetă de succes. Într-adevăr, nu este *scientismul* pozitivist şi raționalist chiar izvorul ascuns al unui *cinism absolut*, *tehnologic* şi *doctrinar*, care a erupt în *nihilismul filosofic* şi, mai ales, în *delirul totalitarist* al veacului din urmă? Nu este oare această virulență a tot felul de „rațiuni" (economice, politice şi de stat) cea mai bună dovadă de *somn dogmatic al rațiunii*?

După Heidegger, singura noastră lume posibilă, pe care o putem asimila cu lumea reală, este de fapt o *irumpere* în *ceva* a *nimicului*. Acesta este însuşi statutul ştiinței, spune Heidegger, şi are dreptate. Într-adevăr, nu este oare totul, în ştiință, *egal cu zero*? – o deschidere reciproc compensată şi infinită în interiorul Nimicului a tot felul de *lucruri* şi de *antilucruri*, a căror sumă este întotdeauna egală cu zero?

La Kant, am văzut, această *irumpere în ceva a nimicului*, sau ivire a propriei noastre subiectivități ca fiind obiectivă, este chiar fapta morală.

Aşadar, *tehnologie* şi *morală* – două perspective *ortogonal conjugate* de sublimare a propriei noastre *absenţe* ca *fiinţare*, căci în amândouă, în interesul păcii, noi consimţim de fapt la propria noastră dispariţie (în prima, prin denaturarea naturii, în cealaltă, prin sacrificiu, prin renunţarea omului la tot ceea ce îl defineşte ca individ).

Cap. III.

Către o nouă paradigmă a ştiinţei

Kant însuşi credea că vor trece poate o sută de ani până când va fi înțeles cu adevărat. Au trecut două sute, şi ceața încă persistă. Totuşi, se pare că *idealismul transcendental* kantian şi-a găsit un ecou târziu şi o confirmare subită chiar pe teritoriul științei, acolo unde ideile şi metoda metafizicii erau aşteptate cel mai puțin. Geometriile neeuclidiene, mecanica cuantică şi fizica relativistă au refăcut oarecum traseul gândirii critice kantiene, s-au instalat, în raportul lor cu natura, în aceeaşi perspectivă *transcendentală* şi *fenomenologică*, şi au propus, în aceeaşi manieră *a priori*, axiomatică, soluții similare cu *soluția critică* a lui Kant la problema *antinomiei rațiunii pure*.

*

Se caută încă o filosofie, o teorie-cadru pentru noua perspectivă ştiințifică pe care fizica relativistă, a lui Einstein, şi mecanica cuantică, a lui Bohr, Schrödinger, Dirac, de Broglie, Heisenberg şi ceilalți au deschis-o asupra naturii?

Ei bine, această filosofie există. Este *idealismul transcendental* kantian.

Principalul argument este *apriorismul* acestor noi teorii ştiințifice, strategia răsturnată în care aceste teorii abordează cunoaşterea naturii. Ele nu mai sunt nişte produse ale observației (pretins-sistematice) asupra naturii, *abstrase* pe cale *inductivă* dintr-o mulțime (pretins-exhaustivă) de *fapte experimentale* („evidențe empirice"), extinse apoi (ilicit) la întreg domemniul experienței sub titlul de „legi ale naturii", ci nişte *deducții*

(în sensul lui Kant), adică nişte produse ale *imaginației noastre productive* – nişte *abducții*, va spune Peirce, care reprezintă mai degrabă o modalitate a noastră de a „ghici" proprietățile naturii (deci, de a le descoperi *a priori*, pornind de la unele studii de caz şi pe baza propriei noastre *imaginații şi puteri de judecată*, cum ar fi spus Kant), nu o simplă formă de „lectură" (observație sistematică) a „cărții naturii" (scrisă în limbajul matematicii), cum preconiza Galilei.

Noua *paradigmă* a ştiinței moderne, în termenii lui Thomas Kuhn, reprezintă de fapt o *răsturnare copernicană* a paradigmei clasice, galileene.

Paradigma clasică a ştiinței spune că nu putem cunoaşte natura decât în măsura în care o putem „pipăi", adică numai *a posteriori*, empiric, în urma unor fapte experimentale.

Paradigma modernă a ştiinței spune că nu putem cunoaşte natura decât în măsura în care o putem *imagina a priori*, căci numai aşa putem construi acele experimente („întrebări", spune Kant) în care natura să îşi devoaleze părțile până odinioară ascunse.

Experimentul, în viziunea lui Kant, este o întrebare pe care o adresăm naturii. Or, întrebarea, în măsura în care are sens, poartă în sine deja un răspuns. Întrebarea este ea însăşi o cunoaştere sintetică, *a priori*, a propriului său răspuns. Săgeata îşi cunoaşte *a priori* ținta, altfel nu ar mai ajunge niciodată la ea. Dar această cunoaştere *a priori* a țintei nu este echivalentă cu o cunoaştere anticipată a țintei însăşi, deci nu reprezintă o cunoaştere metafizică, în sens clasic, ci doar cunoaşterea unui *portret robot* şi a unei *adrese* (într-un câmp întreg de posibilități) unde ținta vizată ar putea fi găsită. Sub acest aspect, ştiința modernă, de factură preponderent teoretică, este o cunoaştere *transcendentală*, în sensul lui Kant.

Ştiința modernă îşi defineşte mai întâi țintele, pe cale transcendentală, axiomatică, pe care abia apoi încearcă să le găsească empiric.

Exigența constitutivă a științei moderne este *principiul consistenței* teoriei științifice, ca sistem de idei, nu *principiul corespondenței* (între concept şi obiect), ca în paradigma clasică a științei, care, fundamentată cu precădere pe observația sistematică a naturii, scăpa din vedere tocmai prezența fizică a *observatorului* în natură, deci însăşi *actul observării* ca fenomen, ca interacție între observator şi obiectul observat.

Desigur, şi știința modernă pretinde că vorbeşte despre o realitate obiectivă, dar corespondența între conceptele ei şi această „realitate", nu se mai realizează la nivelul obiectului, ci la un nivel paradigmatic, mult mai subtil. Obiectele științei moderne nu mai sunt cunoscute nemijlocit (cum păreau a fi obiectele mecanicii clasice), ci rămân o *prezență enigmatică, în sine, transcendentă* (ar fi spus Kant), căci ele vor rămâne întotdeauna imposibil de cunoscut complet şi simultan sub toate aspectele lor posibile (spune *principiul de incertitudine* al lui Heisenberg).

Iar această *incompletitudine* a științei moderne în raport cu propriile sale obiecte nu mai este un handicap temporar, ivit pe firul propriei sale evoluții, ci o *predicție teoretică* confirmată de experiență din plin.

Știința modernă corespunde realității (este un *model* adecvat) tocmai sub aspectul *incompletitudinii* ei.

III.1. De la *arborele predicabilelor* la *teoria ramificată a tipurilor*: aceeaşi problemă – aceeaşi soluție.

Știința, aşa cum a fost concepută de Aristotel, îşi ia un obiect ca *temă* centrală, omul, să spunem, şi apoi îl desface analitic într-o infinită arborescență de alte obiecte, definite prin recurență, întocmai ca în *teoria tipurilor* a lui Russell. Știința transformă realitatea pur şi simplu într-o listă piramidală de obiecte, care nu sunt, până la urmă, decât numele unor *reprezentări posibile*, nu ale unor lucruri reale, oricât ne-am strădui să le convingem să intre şi să stea cuminți în această schemă,

căci întotdeauna vor rămâne lacune, sau, imediat ce vom încerca să definim mai precis un obiect oarecare din cadrul ierarhiei, el se va spulbera imediat într-o altă infinitate piramidală de distincţii analitice sau aşa-zise obiecte: de la om vom ajunge la organe, de la organe, la celule, de la celule, la chimismul celulei, de la chimism la genetică, de la genetică la nanobiologie şi cine mai ştie unde. Dar şi omul, în această viziune, pe de-a-ntregul, nu este decât o piesă într-un ecosistem sau într-o altă uriaşă ierarhie a lumii. Şi aşa mai departe. Aceasta este perspectiva cunoaşterii ştiinţifice, aşa cum a fost fundamentată de Aristotel, şi care răzbate, ca „arbore al predicabilelor", în inspiraţia lui Porfir, până la *teoria ramificată a tipurilor* a lui Russell. În consecinţă, perspectiva ştiinţifică, tributară unei anumite linearităţi deductive, va rămâne întotdeauna descoperită la capete: în *obiectul său tematic*, sau *clasa zero*, în ierarhia lui Russell, şi în *conceptul explicaţiei sale ultime*, *ultimul predicat*, care, tocmai pentru că este intangibil, adică nu se poate ajunge niciodată la el, fiindcă nu putem pune capăt niciodată distincţiilor analitice, este sublimat în propria sa *idee*, adică, la Russell[82], în *clasa tuturor predicatelor posibile* – o altă reprezentare a *infinitului* clasic, care va produce în logică, fireşte, aceleaşi probleme. Astfel, în interiorul ierarhiei cunoaşterii analitice va exista aparent o anumită ordine relativă a lucrurilor şi o anumită rigoare sau consistenţă a explicaţiilor aşa-zis ştiinţifice, dar, în fond, întreg edificiul explictiv este suspendat în aer, este lipsit de temei. În ştiinţă, dacă se spune că A are predicatul B, chiar se crede despre B că se găseşte în A, adică se lucrează din plin sub imperiul iluziei transcendentale. De aceea, toate încercările de fundamentare logică a sistemelor ştiinţifice au devoalat până la urmă marile lor *paradoxuri*, adică unele *circularităţi conceptuale* de care nu se puteau feri decât *local*, adică prin foarte puternice restricţii. De pildă identitatea dintre A şi B poate fi riguroasă dacă nu ne interesează cine este A şi cine este B, îndată însă ce ne interesăm de acest lucru, adică de referinţa lor, se

aşterne şi vălul iluziei. În asta va consta şi *noua paradigmă ştiinţifică* a lui Kant: retragerea conceptelor cu tot cu referinţa lor în *transcendental*, adică din *realul empiric* în *posibil*, pentru a putea studia *in vitro* iluzia transcendentală şi pentru a găsi antidotul la ea.

Dacă *predicabilele*, *categoriile* sau, mai târziu, *universaliile* sunt sau nu sunt *ceva în obiecte* a fost un permanent subiect de scandal. Kant s-a îndoit atunci de *obiecte* şi a tranşat definitiv locul *obiectului în sine* şi al *categoriilor* în *spaţiul nostru transcendental*, adică în nici un caz *afară*, în *obiectele experienţei empirice*[83]. Recunoscând acest lucru, Kant făcea puţină dreptate şi nominaliştilor şi empiriştilor. Recunoscând că *lucrul în sine* este totuşi *cauza reală* a impresiilor noastre sensibile, Kant făcea puţină dreptate şi realiştilor şi raţionaliştilor. Primii nu voiau să vadă decât obiecte, dar eşuau în idei. Ceilalţi, numai idei, dar eşuau în obiecte. Kant s-a retras atunci în *relaţia* lor. Cum era şi de aşteptat, îi va nemulţumi pe toţi. Grija lui Kant era însă cu totul alta: să găsească un drum pentru „corabia raţiunii" tocmai printre aceste două „stânci", care ieşeau ameninţător din „oceanul iluziei", cum spunea el, şi care erau *exaltarea raţionalistă finală* a lui Locke, de pildă, şi *scepticismul empirist absolut* al lui Hume[84]. Întrucât disputa dintre aceste două perspective de gândire părea inepuizabilă, Kant a căutat o cale de mijloc, a treia, în care să le împace pe toate.

Ca un veritabil Socrate modern, şi tot atât de puţin înţeles, plasat la mijloc, în punctul de confluenţă a empirismului şi idealismului, cum Socrate se plasase critic între „masivele cosmogonii ionice" şi „monismul sufocant" al lui Parmenide (în observaţia lui Jankélévitch[85]), Kant va căuta bazele unei *ştiinţe critice*, a unui *dispozitiv sceptic* menit a ne feri de iluzii, în raportul nostru cu lucrurile, şi a ne reţine de la faptele imorale, în raportul nostru cu semenii. Kant a căutat cu ardoare un culoar de trecere chiar printre cele două supoziţii clasice ale filosofiei: că *există tot ce poate fi gândit* şi că *nu există decât ceea ce poate fi pipăit*, încercând totodată să le

împace într-o a treia perspectivă de gândire, a idealismului transcendental, pornind de la supoziția dublei origini a cunoaşterii şi a condițiilor ei *a priori*.

Cea mai însemnată contribuție a lui Kant va fi aşadar, de departe, aceea că a găsit *logica* în care să omogenizeze, în care să poată gândi şi împăca acele două izvoare de cunoaştere aparent contradictorii, experiența şi imaginația (facultatea noastră sintetică *a priori*), care nu sunt, de fapt, decât două perspective ireductibile şi complementare de gândire, deopotrivă posibile, dar incomplete şi cam „nărăvaşe", care nu pot fi „strunite" decât într-o *logică transcendentală*, ca *disciplină a rațiunii pure*.

În consecință, de la Kant încoace întreaga cunoaştere va rămâne suspendată problematic între aceste două izvoare antisimetrice: *experiența*, care ne dă *materia* cunoaşterii, şi *gândirea pură*, care ne dă *forma* cunoaşterii. Dar, până la urmă, nu atât soluția pe care a dat-o Kant dilemei posibilității şi certitudinii cunoaşterii va produce „valuri", cât modul *axiomatic* în care el a tranşat-o: *atitudinea* sa *critică* şi *decizia* sa *transcendentală*, *a priori* – acestea vor deveni cu adevărat model.

Peste aproape o jumătate de veac de la apariția *Criticii* va începe procesul de axiomatizare sistematică a matematicii. Peste încă o jumătate de veac va începe axiomatizarea fizicii. Ambele printr-un divorț zgomotos, printr-o *răsturnare copernicană* a intuiționismului clasic.

Ideea *libertății*, care țâşnise nu demult cu putere din „întunecatul" Ev Mediu, adică din „somnul dogmatic" al gândirii scolastice, cum spunea Kant, a triumfat până la urmă în axiomatizarea gândirii ştiințifice, prin tăierea cordonului ombilical cu natura, prin negarea sistematică a evidenței empirice şi trecerea la reconstrucția imaginară a unei *lumii posibile*, ba chiar la imaginarea unor *noi lumi posibile*. Cantor ajunsese chiar să proclame că „Esența matematicii constă în libertatea sa" (parafrazându-l pe Hegel[86], desigur).

III.2. Confirmarea „empirică" a idealismului transcendental kantian: geometriile neeuclidiene, mecanica cuantică şi teoria relativităţii

§ 1. Revoluţia copernicană a lui Lobacevski, Bolyai şi Gauss.

Confirmarea supremă a lui Kant este că, practic, toate sistemele ştiinţifice trăiesc acum sub ameninţarea oricând posibilă de a se prăbuşi în ruină sub *atacurile surprinzătoare* ale unor noi *dovezi experimentale* sau ale unor noi „iluminări" teoretice, adică exact la nivelul celor două porţi diametral opuse ale cunoaşterii *transcendentale*, prevăzute de Kant mult înaintea marilor „drame" ale cunoaşterii ştiinţifice care aveau să se consume la sfârşitul secolului XIX şi începutul secolului XX, evenimente care au zdruncinat puternic imaginea de marş triumfal al ştiinţei.

Dar poate cea mai importantă dovadă în favoarea lui Kant este *apriorismul* ştiinţelor moderne, modul în care „ştiinţele teoretice" au preluat iniţiativa chiar pe teritoriul „ştiinţelor experimentale" – dacă vreţi, chiar faptul că *teoria relativităţii* şi *mecanica cuantică* nu au putut să apară decât *după* năstruşnica idee care a ţâşnit aproape simultan în trei mari capete de matematicieni: Ianoş Bolyai, la Timişoara, Lobacevski, undeva în Rusia, la Kazan, şi Gauss, la Göttingen, adică, în termenii lui Kant, numai după ce facultatea imaginaţiei noastre productive a produs acele forme de aprehensiune în care noile date ale experienţei să-şi poată găsi locul şi justificarea.

Toţi aceşti trei corifei ai matematicii au avut practic aceeaşi idee: de a imagina planul infinit extins, al lui

Euclid, ca suprafață închisă. Gauss a fost atât de uluit de propria sa descoperire încât, „de frica beoțienilor”[87], nici nu a mai publicat-o. Bolyai, nu mai puțin uimit, îşi denumise descoperirea „Ştiința spațiului absolut” (în forma prescurtată în care a fost publicată în 1831 la Târgu-Mureş). Tot el, plin de entuziasm, îi spunea într-o scrisoare tatălui său că „*din nimic am creat o lume nouă*” (la 3 noiembrie 1823)[88]. În sfârşit, Lobacevski îşi denumise şi el descoperirea „geometrie imaginară”, ceea ce mă face să cred că nu a lucrat la sugestia experienței sau sub presiunea unor interese practice, cum ar putea pretinde empiriştii, ci mai degrabă dintr-un interes teoretic, ori, mai bine zis, dintr-o pură şi străveche *curiozitate meta-fizică*. La Bolyai problema postulatului V era chiar o „afacere de familie”. Tatăl său, profesor de matematică la Târgu-Mureş, se luptase o viață întreagă cu rezolvarea acestei probleme şi chiar îşi sfătuia fiul să nu îşi mai risipească şi el viața cu rezolvarea ei. Fiul, însă, nu s-a lăsat înfrânt, şi, la numai 21 de ani, a găsit rezolvarea.

De fapt, problema tuturor era dacă aşa-numitul *postulat V* este sau nu o teoremă, adică, dacă este deductibil sau nu din celelalte postulate ale geometriei euclidiene. Este o problemă care i-a preocupat pe matematicieni încă de pe vremea lui Euclid. De ce este aşa de importantă? În primul rând, pentru că acest postulat părea a fi introdus intuitiv, adică în relație cu intuiția sensibilă, nu *a priori*, cum ar fi spus Kant, dar avea în schimb pretenția să aserteze despre spațiul (planul) geometric proprietăți fundamentale.

În formularea lui Euclid acest postulat suna cam aşa: *Dacă, în plan, două drepte sunt întretăiate de o secantă şi suma a două unghiuri interne, de aceeaşi parte a secantei, este mai mică decât suma a două unghiuri drepte, atunci cele două drepte au un punct comun în plan, de aceeaşi parte a secantei.*

Ulterior acest postulat va fi înlocuit cu, aş spune, formularea dogmatică a cazului său particular [89]: *printr-un punct exterior unei drepte, într-un plan, nu se poate*

duce (nu există în plan) decât o singură dreaptă paralelă cu dreapta dată.

Mie mi se pare însă mult mai valoroasă formularea euclidiană, tocmai pentru că este *intuitivă* şi păstrează încă vie în ea o anumită *dinamică a ideii*[90], în care se revelează toate cazurile posibile, nu numai cazul său particular.

Practic, în postulatul V, în formularea lui Euclid, este vorba despre ceea ce se *întâmplă* în planul geometric când este dată o dreaptă şi un punct exterior ei, prin care urmează a fi trasată o altă dreaptă, oarecare, situaţie în care, dintre toate cazurile posibile, se va distinge într-adevăr un anumit caz particular şi, odată cu el, o anumită ciudăţenie. Formularea dogmatică a postulatului V nu este însă decât o fotogramă a gândului depus de Euclid acolo, care, paradoxal, tocmai prin îngustarea perspectivei lui Euclid, avea să ducă în cele din urmă la depăşirea ei completă, prin negarea sa radicală – căci aşa s-a produs de fapt *revoluţia copernicană* a geometriilor neeuclidiene: prin *negarea* unicităţii paralelei, într-un punct dat, la o dreaptă dată, şi demonstrarea că sistemul geometric nu devine din acest motiv contradictoriu.

Totuşi, în ciuda faptului că postulatul V – „epilogul" gândirii lui Euclid – pare astăzi cu totul depăşit (de domeniul istoriei), mie mi se pare că el mustește încă de semnificaţii, precum un fruct copt, şi că ascunde încă multe învăţăminte pentru gândirea noastră filosofică şi ştiinţifică.

Aşadar, înapoi la Euclid! – pentru a vedea ce întrebare putea tulbura liniştea celestă a geometriei clasice, atunci când s-a trezit în faţa problemei axiomatizării sistemului său de idei, adică a verificării propriei sale consistenţe.

Să ne imaginăm cazul propriu-zis al postulatului V, adică două drepte coplanare, dintre care una se roteşte în jurul unui punct propriu, şi ambele sunt întretăiate de o secantă. Intuiţia ne va conduce fără întârziere la următoarea observaţie: pe măsură ce, în partea stângă a

secantei, să spunem, suma celor două unghiuri interne creşte şi se apropie ca valoare de suma a două unghiuri drepte, adică pe măsură ce dreptele devin paralele, punctul lor de intersecţie se deplasează spre stânga şi se îndepărtează tot mai mult. Ce se întâmplă cu el la infinit, când cele două drepte ajung să fie riguros paralele, mai există acel punct cumva, undeva, sau dispare subit în neant? Se mai află el în planul geometric sau a dispărut cu desăvârşire? Aceasta este dilema subiacentă care a frământat minţile geometrilor aproape 2500 de ani.

Postulatul V ne spune practic că pentru fiecare grad sau pentru orice rotaţie infinitesimală a unei drepte în jurul unui punct exterior unei alte drepte date, există în plan (în mod categoric) un punct de intersecţie al celor două drepte. Totuşi, se va constata imediat, când cele două drepte vor deveni paralele, vom fi puşi în faţa unei dileme: unde se află acel punct de intersecţie, la „capătul" din stânga sau din dreapta al dreptei date, se mai află el în plan sau a „dispărut" cu desăvârşire şi atunci trebuie să admitem o excepţie la acest postulat? Cât de consistente şi de categorice mai sunt postulatele geometriei, mai este geometria o ştiinţă divină, capabilă să cunoască pe cale apodictică realiatea?

În acele vremuri de început geometria nu se dezlipise încă de *realitate*, era considerată ca fiind ceva dat în mod real în lucruri, era gândită intuitiv, adică în strânsă legătură cu experienţa empirică, ceea ce făcea ca demonstraţiile ei să fie „vii", discursive, porneau de la definiţii şi evidenţe intuitive, după care, printr-o serie întreagă de construcţii, translaţii şi rotaţii ale unor elemente de construcţie, se ajungea la concluzii, care în mod necesar trebuiau să aibă un corespondent în realitate, adică în planul geometric. Asta făcea şi postulatul V al lui Euclid: ne asigura de existenţa unui punct în planul geometric. Exista însă o excepţie. Prin urmare, ceva era greşit. Adică, 1) ori nu avem de a face cu un postulat, ci cu o *teoremă*, care se referă la un caz particular şi care ar trebui să fie demonstrabilă pornind de la celelalte postulate sau axiome ale geometriei, ori 2)

îi recunoaştem totuşi vocaţia universalităţii şi îl trecem la capitolul *axiome*.

Prima variantă, în ciuda tuturor încercărilor făcute de-a lungul timpului, s-a dovedit a fi imposibil de demonstrat. Postulatul V îşi păstra mereu suveranitatea şi independenţa în faţa tuturor celorlalte axiome. Însemna oare că este, şi el, o axiomă? În acest caz aserţiunea sa ar trebui să fie universală şi categorică, fără excepţii. Prin urmare, punctul de a cărui existenţă ne asigura acest postulat ar trebui să existe în plan în orice caz. Dar cum ar mai putea exista în plan punctul de la infinit, când se ştie prin definiţie că două drepte paralele sunt echidistante peste tot, adică nu se întâlnesc niciodată?

Întrebarea care se punea de fapt era dacă planul geometric însuşi, infinit prin definiţie şi dat în premizele problemei, mai putea să rămână *ceva* în *realitate*, caz în care 1) *punctul de la infinit* trebuia să dispară din plan, sau, pentru conformitate absolută cu postulatul V, să rămână şi *punctul de la infinit* în plan, dar atunci 2) să „dispară" şi planul geometric odată cu el în *neant*, de fapt, în *imaginar*. Practic, în acest ultim caz, noţiunea de *paralelism* va trebui să dispară din geometrie ca fiind *inexecutabilă*, adică doar o *aparenţă* şi o *aproximaţie* locală. Dar, în această nouă perspectivă posibilă asupra planului geometric, ca „spaţiu" închis, cu infinitul înăuntru („actual"), nu postulatul V era contrazis, cum cred încă foarte mulţi, ci doar *dogma unicităţii paralelei* cu care fusese substituit.

Dacă clasicii ar fi lăsat „paralele" lui Euclid să se întâlnească la infinit, adică, dacă postulatul V (în formularea lui Euclid) ar fi fost admis în mod absolut (ca axiomă), fără nici o excepţie, atunci ei ar fi văzut cum toate dreptele din plan devin în mod necesar paralele, căci, sub exigenţa omogenităţii şi izotropiei spaţiului geometric, „punctul de la infinit" va fi practic peste tot, adică echipolent şi indiscernabil faţă orice alt punct din plan; orice dreaptă dată în plan va fi practic o „diagonală" a planului, care se va intersecta cel puţin într-un punct

cu orice altă dreaptă din plan; ortogonalitatea ar deveni un caz particular de paralelism iar metrica nu ar mai fi dependentă de spațiu, ci spațiul de metrică, aceasta distingându-se mai degrabă ca un *sistem hermeneutic* independent (de interpretare *ontologică* a postulatelor unei gândiri logico-matematice universale, în termenii unor aplicații practice posibile), decât ca particularitate imanentă a „spațiului real".

Toate aceste consecințe ar fi fost însă, în perspectiva clasicilor, absurde şi inoperante, ba chiar inutile, lipsite de orice semnificație sau relevanță empirică. Ei nu posedau încă o cazuistică a cărei rezolvare să implice recursul la această perspectivă răsturnată asupra geometriei. Numai tema *absolutului*, reluată mereu în ipostaza *logosului* ori a *ființei*, conducea gândirea clasicilor spre „sinapse", către acele spații intermediare, „noneuclidiene", în care gândirea pură îşi prospecta, în fond, condițiile propriei sale posibilități. Iar acest drum nu putea fi decât unul al descojirii *apofatice*, al negării sistematice a oricăror determinații de ordinul ființării în conceptul unei „prezențe tematice" unice, globale şi autosuficiente.

Aşadar, în condițiile infinitului dat în plan, un punct exterior unei drepte va determina o infinitate de paralele, nu una singură. Toate dimensiunile în acest plan multipolar vor fi de fapt infinite – iar distanțele acestea nu vor mai putea fi „parcurse cu piciorul", nu sunt distanțe într-o lume *reală*, ci *posibilă*. Prin urmare, prin această răsturnare de perspectivă, cu infinitul înăuntru, doar noțiunea de paralelă ar fi devenit superfluă. Conceptele fundamentale şi teoremele geometriei lui Euclid nu vor fi nici suprimate, nici contrazise, deşi vor suferi unele modificări însemnate de structură, încât ele nu se vor mai raporta la planul (spațiul) „real" decât printr-o metrică relativă, care va putea fi aleasă în mod arbitrar, axiomatic.

Acesta este chiar planul Lobacevski-Bolyai, prima geometrie neeuclidiană, creată pur şi simplu prin contrazicerea postulatului V (în formularea sa dog-

matică), ca *ipoteză* inițială a unui *raționament prin reducere la absurd* („soluția de rezervă" a matematicii, când nu poate demonstra ceva pe cale directă). Ideea era că, dacă postulatul V este deductibil din celelalte axiome şi teoreme ale geometriei (ceea ce se dorea demonstrat), atunci ar trebui să fie demonstrabil că, plecând de la negația lui, se ajunge la consecințe absurde. Or, surpriza imensă pe care au avut-o cei trei corifei, a fost că această răsturnare de perspectivă nu îi conducea la teoreme false în raport cu celelalte teoreme şi axiome ale geometriei lui Euclid. Prin urmare, descoperiseră o nouă geometrie, în care negația postulatului V (în formularea sa dogmatică) era *axiomă*.

În felul acesta, *punctul de la infinit* a fost primit în planul geometric, moment în care, odată cu el, toate celelalte puncte din plan s-au transformat în *puncte de la infinit*, tocmai pentru ca planul geometric să rămână omogen şi complet, adică închis („finit"). Planul geometric însuşi s-a desprins atunci subit de orice reprezentare sensibilă, s-a „evaporat" din obiecte şi s-a „însingurat" în el însuşi, ca expresie a propriei sale posibilități.

Punctul de la infinit, „Dumnezeul" geometriei euclidiene, odată acceptat în planul geometric, a „îndumnezeit" întregul plan, s-a distribuit, fără să se împartă, peste tot, transfigurând fiecare punct al planului într-un *punct de la infinit*, cu aceleaşi veleități polare, recuperând astfel pentru matematică perspectiva globală, *theo-logică*, asupra propriei sale condiții. Întocmai cum a făcut şi Kant. Căci punctele sale „de la infinit" erau chiar conceptele şi ideile pure ale rațiunii, „maximele" ei, producții-limită ale judecăților noastre sintetice *a priori*, proiectate pe bolta gândirii ca supoziții ale unor întreguri, totalități şi idealuri posibile, chiar necesare, dar practic intangibile. Tocmai de aceea, pentru că aceste *limite* găsite pe o cale sintetică, transcendentală, nu puteau fi omogene cu *lucrurile* date în experiența sensibilă, Kant a fost nevoit să tragă şi aceste lucruri în *transcendental*, ca simple *fenomene* sau

reprezentări ale unei realități în egală măsură *transcendente* şi *intangibile*, ca şi *idealurile* raţiunii.

Marea descoperire a lui Kant şi poate cea mai importantă contribuţie modernă la dezvoltarea metafizicii ar putea fi subsumată observaţiei că *fiinţa* şi *fiinţarea*, *conceptele pure* ale raţiunii şi *obiectele* experienţei empirice nu pot fi omogene decât în *spaţiul nostru transcendental*, ca *reprezentări* sau intuiţii sintetice *a priori*. În consecinţă, va susţine Kant, un sistem complet al cunoaşterii omeneşti, adică al ştiinţei, nu va putea fi conceput decât ca *topică* sau *arhitectură* a propriului nostru *spaţiu transcendental* – domeniu predilect de manifestare şi de suveranitate al *raţiunii pure*. Dar, se va ridica imediat o întrebare (pe care va trebui să o trecem tot în contul lui Kant): *nu întruchipează cumva, această arhitectură a raţiunii pure, în măsura în care cunoaşterea naturii este posibilă, chiar arhitectura intimă a fiinţei*? Căci noua perspectivă propusă de Kant, globală, exhaustivă, asupra gândirii şi cunoaşterii omeneşti, cu preocuparea sa pentru un *temei* sau un *criteriu absolut* al *certitudinii* în cunoaştere, deschidea tocmai aspra acestei bănuieli: dacă nu cumva în *criteriul adevărului* ni se revelează însăşi *fiinţa*, ca mediu şi condiţie de posibilitate a *fiinţării*. Aceasta este sugestia pe care o va explora în continuare întregul idealism german, până la Heidegger, în celebrul său studiu *Kant und das Problem der Metaphysik* (1951).

Ca şi Descartes, preocupat de problema *certitudinii* în cunoaştere, Kant a fost nevoit să abandoneze până la urmă criteriul *corespondenţei*, doctrina clasică a adevărului, în favoarea criteriului *coerenţei*, adică al *consistenţei* raţiunii ca sistem. Or, tocmai pentru că relaţia obiect-concept nu putea fi suprimată, ea va deveni în mod necesar relativă, ambiguă şi iluzorie, încât problema adevărului va trebui să rămână în continuare *indecidabilă*. Estetica transcendentală este consecinţa *deciziei critice*, nu invers. Antitetica transcendentală configurează experienţa, nu invers. Adevărul-consistenţă prescrie reguli adevărului-corespondenţă, nu invers.

Geometria prescrie reguli fizicii, nu invers. Geometriile neeuclidiene fac posibilă geometria lui Euclid, nu invers.

Mânaţi de acelaşi impuls interior către o privire globală şi sistematică asupra matematicii, din dorinţa de a cerceta consistenţa ei în ansamblu şi de a o consolida ca sistem coerent de idei, matematicienii au refăcut practic întregul traseu al gândirii carteziano-kantiene, culmimând, în acelaşi fel, în nişte sisteme globale de idei, în egală măsură consistente şi ambigue.

Cu geometriile neeuclidiene matematicienii au realizat o *omogenizare transcendentală* a conceptelor şi ideilor geometriei similară cu aceea a conceptelor şi ideilor raţiunii pure la Kant, căci, respingând postulatul V al lui Euclid (în formularea sa dogmatică), ei au adus *infinitul* în plan, *limita*, printre elementele seriei[91], au tras *transcendentul* în *transcendental* – dar nu pentru a profana *transcendentul*, ci pentru a sacraliza *transcendentalul*, conjugându-le într-o horă comună, globală – în acelaşi fel în care grecii îşi ademeneau zeii cu daruri, pentru a descinde şi a se adăposti în lucrurile din jur, nu însă pentru a-i desacraliza, ci pentru a-şi înălţa propria lor existenţă cotidiană pe platoul unei trăiri supramundane, olimpiene – tot aşa cum, mai târziu, în teologia scolastică, de sorginte neoplatonică, orice om şi orice lucru aveau să devină o întruchipare *theo-forică* a lui Dumnezeu, purtătoare de har, deschisă spre întregul fiinţei, în care fiinţa însăşi se regăsea întreagă – întocmai ca într-o *monadă* leibniziană ori un *holomer* noician, sau ca în idealismul absolut al lui Hegel, unde orice lucru avea să devină o idee, o judecată şi un silogism al fiinţei.

Aşadar, spre deosebire de geometria lui Euclid, despre care se credea că este intrinsecă naturii, adevărul geometriilor neeuclidiene este un *adevăr în sine*, fără referinţă, independent de realitatea empirică, şi tocmai prin aceasta un *adevăr ontologic*, adică *posibil* în perspectiva unei experienţe globale.

Acesta este elementul „magic" care a transfigurat geometria: *punctul de la infinit*, ascuns iniţial în postulatul V al lui Euclid. Toate geometriile neeuclidiene

descoperite ulterior vor fi practic *geometrii complete, cu infinitul înăuntru*, care se vor distinge între ele prin modul în care se vor defini în raport cu celelalte postulate ale lui Euclid, adică, ori contrazicându-le, ori făcând pur şi simplu abstracţie de ele („aruncându-le peste bord"). Evident că gândirea clasică, încă nedezlipită de lucruri, nu putea să escaladeze la asemenea abstracţiuni, şi, ca atare, nu putea să aleagă decât prima variantă, a planului geometric „real", cu infinitul afară, ceea ce nu însemna altceva decât amânarea soluţionării postulatului V şi prelungea ambiguităţii sale pe teritoriul geometriei înseşi. Va trece o întreagă istorie până când geometri vor reuşi să se împace cu *punctul de la infinit* şi se vor hotărî în sfârşit să treacă la *geometriile imaginare*.

În spiritul intuitiv al geometriei clasice se presupunea că, pe o dreaptă, într-un plan, se putea „merge" la infinit, fără să ajungi la capăt niciodată. Postulatul V ridica însă o *problemă surprinzătoare*: *punctul de la infinit!* – în care, virtual posibil, şi chiar necesar, parcurgerea celor două drepte paralele se cerea încheiată, ca o serie a timpului, a condiţiilor sau a fenomenelor, cum ar fi spus Kant, tocmai întrucât lumea şi planul geometric sunt date. În perspectiva intuitivă clasică infinitul era însă *afară*, un fel de *orizont* al planului geometric şi al realităţii, un *ideal* de neatins. Or, *punctul de la infinit*, adică „intersecţia" de la infinit a paralelelor, se cerea *înăuntru*, adică în planul geometric, respectiv, în interiorul realităţii sensibile, printre celelalte lucruri *existente*.

Dilema geometrilor era aceasta: dacă *punctul de la infinit* era lăsat *afară*, geometria pierdea subit un punct care i se cuvenea de drept, dacă îl primea *înăuntru*, se contrazicea cu ea însăşi, întrucât ea propovăduia de la început, prin definiţie, că acel punct este *practic* inexistent, că nu se poate număra printre lucrurile existente, adică reale, convinsă fiind că, oricât am merge pe două paralele, nu vom ajunge acolo, la punctul lor de întâlnire, niciodată. Geometria se contrazicea astfel de două ori: 1) cu *infinitul afară* îşi contrazicea *infinitatea*,

rămânea *incompletă*, iar 2) cu *infinitul înăuntru* îşi contrazicea *consistența*, dar devenea nu *contradictorie*, ci paradoxală. Nu este cumva chiar dilema de mai târziu a lui Gödel?

1) În gândirea intuitivă (generativă) a geometrilor antici *punctul de la infinit* ridica o problemă: era de aşteptat că, dacă ai fi pornit la drum către el, pe una dintre cele două drepte paralele, la un moment dat, chiar în momentul în care îl vei fi atins, vei dispărea subit din planul geometriei şi al realității, apoi vei reapărea, la fel de subit, în celălalt „capăt" al dreptei, şi te vei întoarce de unde ai plecat. Acesta este chiar modul în care „merge" punctul de intersecție al celor două drepte, când cea de-a doua se roteşte în plan, în jurul punctului prin care a fost trasată. Când cele două drepte sunt riguros paralele, punctul lor de intersecție practic „dispare" din plan, apoi, continuând rotația, el „reapare" dinspre „capătul" opus. Or, pentru clasici, hiatusul acesta de la infinit în „viața" *punctului de intersecție* al unor drepte, care sunt totuşi *prezente* în plan, tot timpul, nu era nici el acceptabil. Geometria lui Euclid nu putea să-l accepte în plan, dar nu putea nici să renunțe la el. Tuturor li se părea că postulatul acesta stârnise în interiorul geometriei o aporie de-a dreptul zenoniană: era ca şi cum a-i trimite o săgeată spre o țintă aflată la infinit, care ajunge la țintă, dar care în acelaşi moment dispare în neant, apoi vine şi te loveşte în spate. Era clar pentru toată lumea că se întâmpla ceva pe *dedesubt*, în *culisele* planului geometric. Acest punct de intersecție, ca un adevărat *Soare* al planului geometric, nu putea pur şi simplu să dispară la Apus, ci, îşi închipuia toată lumea antică, el doar traversa cumva pe dedesubt, în întuneric, planul acestei lumi, pentru a „renaşte" apoi la Răsărit, la „capătul" opus – dar, cu mijloace pur intuitive, această problemă era de nepătruns. În consecință, *punctul de la infinit* a fost izgonit în *transcendent*, adică afară din planul geometric, tocmai pentru ca săgeata să nu mai ajungă niciodată la țintă. Astfel, *infinitul*, *Soarele* geometriei lui Euclid, deşi absent în planul geometric, proiectat undeva pe bolta

cerească, nu mai apunea niciodată, ci rămânea fixat definitiv la marginea geometriei ca un *cardinal* misterios al tuturor elementelor infinite din plan. Aceasta a fost *decizia* clasicilor[92]. Preţul, însă, era scump: geometria îşi submina propria sa autoritate. Cu *infinitul afară*, planul geometriei, adică al „realităţii", se *mărginea* cu însuşi *infinitul*, adică se sfârşea chiar înaintea *punctului de la infinit* – ceea ce era în dezacord flagrant cu toate definiţiile şi postulatele geometriei, căci însemna că există cel puţin *un punct* pe care planul, deşi infinit, totuşi nu îl conţine. Altfel spus, cu *infinitul afară*, planul geometric apărea dintr-o dată mărginit de singularităţi, adică era numai *aparent infinit*, căci, tocmai pentru a rămâne în continuare legat de realitatea sensibilă, adică de planul lumii reale, el trebuia să se recunoască depăşit şi limitat de *transcendent*, de un „dincolo" *conceptibil* dar *inimaginabil* şi *intangibil* – un întreg „Pantheon" al punctelor de la infinit. Nu este această sciziune între o lume reală şi o lume imaginară, agravată până la urmă la maximum de sofişti, chiar perspectiva mitologică şi creaţionistă a gândirii presocratice?

2) Altminteri, acceptarea infinitului în plan va transforma totul într-o lume imaginară, în care nu *punctul de la infinit* va gravita în jurul geometriei, ci geometria va fi aceea care se va configura în „interiorul" sau pe „suprafaţa" *punctului de la infinit*. Altfel spus, dacă geometria şi realitatea sensibilă vor accepta pe teritoriul lor şi *punctul de la infinit*, care este *practic inexistent* şi *pur imaginar* (din punctul de vedere al clasicilor), atunci ele vor trebui să se şi *omogenizeze* cu el, adică să devină la rândul lor *inexistente* şi *pur imaginare*. Nu suntem cu această ipoteză chiar în perspectiva de gândire încercată de Socrate şi Platon? Într-adevăr, întreaga lor teorie a *anamnezei* care se petrece în *peştera cunoaşterii*, adică a obiectelor-umbre (aparente) care ne reamintesc de existenţa obiectelor-idei (reale), nu este decât expresia unei viziuni *circulare* şi *autoreferenţiale* asupra cunoaşterii şi fiinţei, în care *infinitul* şi *ideile* sunt *actuale* şi *omogene* cu *lucrurile*. Dar *lucrul în sine*, al lui Kant, nu

este cumva şi el o *săgeată* pe care o trimitem *în faţă*, dar care ne vine *din spate*? Dar *lumea în sine*? Dar *Dumnezeu*? Şi, nu este oare criza noastră cotidiană, a relaţiei noastre cu oamenii şi cu lucrurile, chiar o proiecţie în faţă a ceea ce ne vine din spate, adică a propriilor noastre angoase şi limite *a priori*? Nu este lumea, pentru noi, rezultatul propriilor noastre iluzii?

După cum se observă, în această nouă perspectivă, paradoxală, dar posibilă şi necesară, *prăpastia* dintre *transcendent* şi *transcendental*, dintre *real* şi *imaginar*, este acoperită cu un *pod* imaginar, *punctul de la infinit*, *transcendentul însuşi*, care va suspenda însă odată cu el şi malurile, într-o nouă lume, autosuficientă, reală şi imaginară în acelaşi timp.

Aşadar, cu *infinitul afară*, spaţiul geometric *euclidian* îşi salva *aparenţa de realitate obiectivă*, sacrificându-şi însă *completitudinea*. Cu *infinitul înăuntru*, spaţiul *neeuclidean* îşi va salva *completitudinea*, dar îşi va sacrifica *consistenţa*[93] şi *aparenţa de realitate obiectivă*.

Cu *infinitul afară* geometria lui Euclid rămâne totuşi *imaginară*, dincoace de lucruri, în intelect. Cu *infinitul înăuntru*, geometria neeuclidiană va fi însă cu atât mai *reală*, mersul raţiunii pure către propria sa esenţă, ca în *peşteră*, cu spatele către lucruri şi faţa către sine, dovedindu-se a fi o strategie sau o schemă de cunoaştere mult mai profundă şi mai apropiată de lucruri, decât năvălirea peste ele, cum face cunoaşterea empirică, tulburându-le şi alterându-le chiar natura lor intimă cu propriile noastre instrumente şi facultăţi.

Spaţiul însuşi, în varianta *clasică*, cu *infinitul afară*, rămâne până la urmă o simplă *iluzie transcendentală*, arată Kant, ceva de dincoace de lucruri, în noi, ca facultate sensibilă şi de reprezentare *a priori*, în timp ce *spaţiul neneuclidian*, cu *infinitul înăuntru*, complex şi *antinomic*, pare a reconstitui pentru noi, pe cale *transcendentală*, o *lume posibilă*, cu adevărat completă, omogenă şi necontradictorie, care ne leagă la un nivel mult mai profund de lumea reală. Apoi, geometria *infinitului înăuntru* poate explica geometria *infinitului*

afară, a lui Euclid, ca pe un simplu caz particular, pe când invers e imposibil, adică de neimaginat.

Cu *infinitul afară* spațiul se trezea *limitat*, amputat; cu *infinitul înăuntru*, se trezeşte în sfârşit *liber*, *infinit*, deşi pare a fi pierdut orice contact cu „lumea reală".

Era însă rândul fizicienilor să descopere această legătură. Şi e rândul filosofilor să releveze acum semnificația ontologică a acestor geometrii.

§ 2. Scurt intermezzo pe o temă similară din filosofia culturii

Cred că este util să facem o scurtă incursiune şi pe teritoriul filosofiei culturii.

Să ne reamintim, aşadar, celebra distincție a lui Frobenius între culturile *hamitice* şi *etiopiene*, ale Africii, patronate de două paradigme morfologice fundamentale, în care spațiul geografic era sublimat ca spațiu spiritual – ca *matrice stilistică* a gândirii şi a întregii lor evoluții spirituale, în termenii lui Blaga. Cele două paradigme sunt *peştera*, adică universul boltit, rotund, cu *infinitul înăuntu* – spațiul *anabasic* (ascendent), spune Blaga – şi *câmpul* înfinit extins, adică universul plat, cu infinitul afară, ca în planul geometric clasic – căruia Blaga îi va spune spațiu *catabasic* (descendent). Aceste două *topici* posibile sunt într-adevăr fundamentale, cu precizarea că ele sunt transcendentale, *a priori*, nu de extracție empirică din mediul geografic al unei culturi. Raportul corect este aceela că *ethosul* îşi va „alege" *toposul* spiritual, adică o *topică* (în sensul lui Kant), dintre toate posibile, în funcție de toposul geografic sau conjunctural în care locuieşte, nu invers, cum credeau şi Frobenius şi Spengler. Acesta din urmă, de pildă, identifica *pragmatismul* şi *pozitivismul faustic occidental* cu o cultură infinit expansivă de tip *etiopian*, observă Blaga[94], adică de tip *catabasic*, cu *infinitul afară*, în timp ce cultura clasică greacă era trecută la capitolul „spațiu rotunjit", aparent limitat, dar a cărui perfecțiune,

subliniez eu, evoca de fapt *infinitul înăuntru*, adică un spațiu de tip *anabasic*. Dar, aşa cum am văzut până acum, cultura clasică greacă nu putea fi redusă la această paradigmă a culturii, perspectiva gândirii presocratice şi aristotelice fiind sub multe aspecte de tip *catabasic*, cu *infinitul afară*. Opțiunea clasică în cadrul geometriei euclidiene era şi ea de tip *catabasic*.

Teoria spengleriană, dacă ar fi fost valabilă, ar fi condamnat de fapt culturile, în chip irevocabil, la anumite morfologii sau stilistici ale vieții spirituale, tocmai întrucât evoluează într-un spațiu geografic dat, invariabil. În realitate însă noi observăm o mulțime de oscilații şi migrații ale paradigmelor culturii, în interiorul unei culturi, de-a lungul istoriei, sau între culturi, independent de condițiile lor geografice.

Iată de pildă, spiritul geometriilor neeuclidiene s-a născut în Est, în *zona spațiului boltit*, a *peşterii* lui Platon şi a *cupolei* bizantine[95], sau a *sofianicului*, cum spune Blaga, acest *topos atopos* al ideilor, recuperat ca *tărâm intermediar*, un veritabil *spațiu transcendental* al teologiei ortodoxe, situat undeva între divinitate, cu existența sa trinitară, absolută, şi lumea *creaturală*[96], sau fenomenală. Dar această uimitoare descoperire a fost valorificată până la urmă în Vest, unde, în acelaşi fel, a migrat şi ideea clasică a democrației. Catolicismul s-a acomodat până la urmă cu ideea criticii şi a reformei, ortodoxia încă nici astăzi. Tocmai de aceea, în spiritul lui Kant, cea mai potrivită „rezolvare" la dilema aceasta ar fi următorul îndemn: să mai amânăm, deocamdată, stabilirea a ceea ce este sau nu în culturi, să vedem mai bine care sunt posibilitățile lor de a fi, abia apoi poate vom vedea mai bine ce sunt şi ce se petrece cu ele.

Acesta este chiar spiritul în care îşi conduce Blaga cercetările în *noologia sa abisală*, adică în perspectiva *psihologiei transcendentale kantiene* şi a *deducționismului său transcendental*. Căci *sofianicul*, la Blaga, nu este altceva decât corespondentul teologic al *deducției transcendentale* kantiene, *toposul* creației însăşi, înțeleasă ca „geneză potențială", nu reală, a unei lumi-

receptacul. În perspectiva sofianică a lui Blaga *punctul de la infinit* este în plan, Dumnezeu este prezent în lume şi umblă printre oameni şi lucruri, precum în poveştile creştinismului popular românesc, încât creaţia continuă şi totul are un rost. Cu Dumnezeu prezent în ea, lumea ni se revelează ca basm. Fără Dumnezeu, ea nu mai rămâne decât un agregat în derivă şi descompunere.

Ceea ce la Kant este *decurgere* din *principiul unităţii transcendentale*, în perspectiva sofianică este *pogorâre* a *divinităţii* în propriile sale *creaturi*, dar nu ca fiind existente, observă Blaga, comentând pe marginea textelor lui Bulgakov, Berdiaev şi Florenski, ci doar *posibile*, adică sub o formă *anterioară* propriei lor existenţe, exact aşa cum în *topica transcendentală* a lui Kant sunt deduse, nu lucrurile în sine, ci un sistem de „locuri logice", ca predicate ale fiinţei, ca dispozitiv de întâmpinare şi de receptare a *transcendenţei*. Altfel spus: *Geneza se opreşte la formele sintetice a priori*. În formularea lui Blaga: „mitul biblic al creaţiunii nu s-ar referi la evoluţia naturală a lumii; mitul biblic ar vorbi mai degrabă despre geneza creaturilor, în planul divin, despre o geneză potenţială, anterioară lumii"[97]. De aici Blaga ajunge la o concluzie uimitoare: „Mitul biblic şi doctrina evoluţionistă ar putea deci să stea alături. Ele nu-şi fac concurenţă, ele nu au nimic de împărţit, deoarece se referă la realităţi cu totul diferite"[98]. Este exact soluţia critică a lui Kant, concretizată în distincţia netă dintre lucrurile în sine şi fenomene, dar şi a lui Berkeley, pentru care Dumnezeu era atât cauza obiectivă ce sta la temelia experienţei noastre sensibile cât şi condiţia *a priori* a receptivităţii noastre.

Mobilizat, ca şi Kant, de acelaşi *interes pacificator*, Blaga a regăsit *transcendentalul*, pe cale teologală, în *sofianic*, ca *mediu comun* al comunicării şi acomodării reciproce între *credinţă* şi *cunoaşterea pozitivă* (*luciferică*, în termenii săi). „Să recunoaştem în orice caz că printr-un atare punct de vedere se tinde de fapt la o dublă lovitură: se încearcă adică să se salveze atât străvechiul mit biblic [al creaţiei] cât şi teoriile ştiinţifice, acestea din

urmă după o fasonare cu totul neesențială, dictată de viziunea totală asupra existenței”[99]. *Sofianicul* este aşadar, în viziunea lui Blaga, *terțul* sau *puntea* pe suprafața căreia aceste două perspective antisimetrice de cunoaştere se pot întâlni şi îmbrățişa.

Într-adevăr, dacă asimilăm *perspectiva transcendentală* a lui Kant cu această *perspectivă anabasică* asupra teologiei ca metafizică, observăm că raportul dintre cunoaşterea pozitivă şi această cunoaştere transcendentală este similar cu acela dintre geometria clasică şi geometria neeuclidiană. Aşa cum geometria euclidiană, *catabasică*, este un simplu caz particular în raport cu geometria neeuclidiană, şi cunoaşterea ştiințifică pozitivă este doar o cunoaştere particulară, adică a particularului, în raport cu cunoaşterea metafizică şi teleologică a universalului şi a absolutului. În această perspectivă *anabasică*, ascendentă şi globalizantă, a cărei esență este tocmai recunoaşterea propriilor noastre limite în fața *misterului* a ceea ce ne depăşeşte oricum, perspectiva cunoaşterii pozitive, căreia i se pare că este un neîntrerupt marş triumfal de certitudini empirice, nu va apărea decât ca un caz particular de cunoaştere, fără a-şi pierde însă nimic din demnitatea şi valoarea sa practică. Aşa cum geometriile neeuclidiene pot explica prin restricții sau particularizări posibilitatea geometriei euclidiene, perspectiva transcendentală, sau *sofianică*, în termenii lui Blaga, va putea explica şi ea, în acelaşi fel, posibilitatea cunoaşterii ştiințifice, nu invers. Prin urmare, propunerea lui Blaga este similară cu cea a lui Kant şi a geometriilor neeuclidiene: asimilarea *transcendentului* în sfera gândirii ca fiind dat *a priori*, adică accesibil pe cale transcendentală, dar şi retragerea în *transcendental*, adică la marginea naturii, „pe un picior de plai”, un loc de unde ni se deschide un orizont mult mai larg, perspectiva unei lumi date *în* Dumnezeu sau *întru unitatea şi veşnicia Lui*, chiar în sensul lui Berkeley şi Malebranche, recuperat însă critic.

Relaţia dintre *realismul empirist* britanic şi *idealismul transcendental* al lui Kant, adică între *pragmatism* şi *realismul empiric*, poate fi explicitată şi ea prin relaţia dintre geometria lui Euclid, cu infinitul afară, şi geometriile neeuclidiene, cu infinitul înăuntru.

§ 3. Dilema geometriei clasice şi soluţia transcendentală a geometriei moderne

Să revenim aşadar la postulatul V al lui Euclid, piatra unghiulară a geometriei şi placa turnantă a gândirii întegii umanităţi, pentru a vedea ce alte uimitoare deschideri a mai produs.

Dilema geometriei clasice era până la urmă aceasta: cum e spaţiul, finit sau infinit? *Mutatis mutandis*: cum e lumea, finită sau infinită? Adică exact dilema lui Kant din *Antitetică*. Inevitabil, şi soluţia geometriilor neeuclidiene era în esenţă aceeaşi: retragerea *spaţiului* din domeniul real în domeniul *reprezentărilor pure*, *transcendentale*, unde putea fi în sfârşit *omogen*, chiar în termenii lui Kant, cu *infinitul, transcendentul, nedeterminatul*, *fiinţa supremă* – ca *reprezentări sintetice a priori*. Abia aici, ca reprezentare posibilă, *infinitul* putea deveni un element al spaţiului geometric şi putea fi gândit împreună cu el.

Poincaré nu a văzut legătura dintre apriorismul sau transcendentalismul kantian şi geometriile neeuclidiene, dimpotrivă, susţinuse că dacă postulatele geometriei euclidiene erau intuiţii sintetice a priori, cum susţinea Kant, atunci geometriile neeuclidiene ar fi fost imposibile[100]. Este, din păcate, o neînţelegere. Căci, altfel, Poincaré nu greşeşte când spune că axiomele geometriei sunt mai degrabă nişte *convenţii*[101], *călăuzite* sau *ocazionate* de experienţă, care, deşi sunt *adevărate* independent de experienţă, nu rămân totuşi reprezentative pentru aceasta decât din motive de *comoditate*, putând fi oricând abandonate pentru alte pachete axiomatice, chiar contrare, dacă experienţa o cere. E Kant! Un Kant convenţionalist, în cheie Vaihinger.

Poincaré nu sesizase că *intuițiile sintetice a priori* kantine erau categorice numai în raport cu experiența posibilă, nu şi în raport cu experiența sensibilă, căreia nu îi putea prescrie decât *recomandări* în privința căutării unor noi obiecte sau cauze posibile. Poincaré crezuse că aceste *intuiții sintetice a priori* sunt, la Kant, *categorice* în raport cu *experiența sensibilă*. Dacă ar fi fost aşa, atunci, într-adevăr, nici măcar *Natura* nu ar mai fi „îndrăznit" să contrazică geometria lui Euclid. Lumea întreagă ar fi fost răstignită definitiv într-un sistem de coordonate carteziene.

Leonard Nelson[102] va sesiza însă o anumită *prevestire* a geometriilor neeuclidiene la Kant, iar Kelley L. Ross[103], într-un studiu asupra celebrei *The Emperor's of New Mind* a lui Penrose, o va identifica şi el exact în punctul în care Poincaré crezuse că posibilitatea acestor geometrii era interzisă, şi anume, în statutul de *intuiții sintetice a priori* al judecăților matematice, în sfera cărora, tocmai întrucât sunt transcendentale, poate fi suprimat orice predicat al existenței, şi chiar existența, fără nici o contradicție, întocmai aşa cum s-a întâmplat în cazul geometriilor neeuclidiene, în care au fost suprimate rând pe rând toate intuițiile sensibile adăpostite în postulatele geometriei euclidiene, inclusiv iluzia existenței sale obiective, ca *spațiu* dat în lucruri sau ca *topos* universal.

În termeni logico-matematici dilema geometriei clasice s-ar putea exprima aşa:

1) Dacă postulatul V (în formularea lui Euclid) este o teoremă, adică este demonstrabil în sistemul geometric, înseamnă că existența acelui punct (la infinit) este categorică, prin urmare *infinitul* face parte din plan, se găseşte printre elementele sistemului, dar asta ar înseamna că în sistemul logico-matematic sunt demonstrabile aserțiuni neadevărate, adică existența în planul geometric a unor puncte (la infinit) care nu pot face parte din el prin definiție. Prin urmare postulatul V nu poate fi admis ca teoremă, deşi el totuşi există, este dat. Cu alte cuvinte, dacă îl acceptăm, recuperăm

completitudinea sistemului, dar compromitem consistența lui, iar dacă îl respingem, câştigăm consistența, dar compromitem completitudinea sistemului. Este exact dilema lui Gödel. Numai că Gödel s-a oprit la constatarea că situația este *indecidabilă*. Geometri au mers însă mai departe. Aşa cum Kant, ca să găsească o soluție la „cearta universaliilor", s-a îndoit până la urmă de *obiecte* şi a tras totul în *transcendental*, adică în posibil, şi geometri moderni, ca să rezolve paradoxul ascuns în postulatul V, au trebuit până la urmă să se îndoiască de ceva, dar nu de realitatea punctului de la infinit, cum încercaseră clasicii, ci de realitatea planului geometric însuşi, moment în care întreaga geometrie s-a retras din *real* în *posibil*, din *intuiționism* în *apriorism*, adică într-o gândire creatoare, axiomatică.

2) Într-adevăr, dacă nu putem nici să respingem, nici să acceptăm postulatul V, atunci nu ne mai rămân decât două posibilități: ori să facem cu totul abstracție de el, ori să îl acceptăm ca axiomă. În ambele cazuri se va demonstra că sunt generate geometrii diferite. În cazul al doilea însă, acceptarea acestui postulat ca axiomă va reintroduce *punctul de la infinit* în planul geometric, şi pentru a nu se naşte iarăşi o contradicție între această axiomă şi celelalte axiome ale geometriei, se va impune o „corecție" a planului geometric însuşi: nu mai este adevărat că printr-un punct exterior unei drepte, într-un plan, se poate duce o singură paralelă la ea, ci, cel puțin una, ba chiar o infinitate. Aceasta a fost decizia *modernilor* şi începutul *revoluției copernicane* în geometrie.

Prin intuiție sintetică *a priori*, în termenii lui Kant, noi vom putea produce reprezentări chiar şi pentru aceaste noi geometrii. De pildă aşa: imaginându-ne că planul euclidean (mărginit la infinit) se gonflează la un moment dat, formând împreună cu dedesubtul său, imposibil de „văzut" până acum, o minge cu un diametru infinit. Astfel, spațiul dintre două drepte paralele se va dilata atât de mult încât ele vor forma un fel de meridian al unui spațiu geometric infinit, căci în *punctul de la*

infinit ele vor deveni pur şi simplu contigue. În acelaşi timp, punctul exterior, prin care, în planul euclidian, am dus o paralelă la o dreaptă dată, va deveni el însuşi un pol al spaţiului, prin care, într-adevăr, vom putea trasa acum o infinitate de paralele la ea, căci toate dreptele vor deveni în acest spaţiu un fel de meridiane cu rază infinită şi orice punct al spaţiului va fi *un punct de la infinit*. Acest nou spaţiu geometric (riemannian) este un spaţiu multipolar, în care, ca în vechile mituri, centrul este pretutindeni şi nicăieri. Sunt posibile multe modelări ale geometriilor neeuclidiene, în termenii geometriei clasice, aşa cum au arătat Beltrami, Poincaré sau Felix Klein, dar ele nu vor da niciodată decât o reprezentare incompletă şi în orice caz improprie acestor geometrii. Adevăratul lor *loc logic*, în termenii lui Kant, este în *concept*, dincolo de orice reprezentare a intuiţiei noastre sensibile, fie şi *a priori*, pentru că ele nu mai descriu spaţiul în sensul în care o făcea geometria clasică, ca pe o întindere de parcurs cu piciorul, ele descriu mai degrabă o *subîntindere* a unor *raporturi* complexe între diferite mărimi fizice subtile, de pildă, cuante de energie, probabilităţi, impulsuri, momente cinetice, şi cine ştie ce alte „lucruri", mult mai îndepărtate de intuiţia sensibilă, dar cu atât mai profunde şi mai *adevărate*.

Prin urmare, pentru găsirea unei soluţii la dilema postulatului V al geometriei lui Euclid, nu a trebuit să fie izgonit afară din geometrie *punctul de la infinit* şi nu au trebuit să fie modificate nici axiomele geometriei, ci spaţiul geometric însuşi trebuia să se retragă din vechile intuiţii sensibile şi să accepte să-şi schimbe radical referinţa. Întrucât nu axiomele geometriei se „orientează" (îşi iau forma) după proprietăţile spaţiului (adică din intuiţia sensibilă), ci spaţiul (intuiţia sensibilă) se „orientează" după axiomele şi teoremele geometriei. Aceasta este „revoluţia copernicană" a lui Bolyai, Lobacevski şi Gauss în geometrie. Ei au reuşit această performanţă tocmai pentru că s-au debarasat la un moment dat de înclinaţia noastră comună de a vedea mereu *ceva* în conceptele geometriei şi le-au gândit

numai la nivelul posibilității lor logice. Acesta este motivul pentru care noile geometrii au fost denumite chiar de către descoperitorii lor „imaginare" sau „absolute", pentru că ele au fost gândite făcând abstracție de orice experiență sensibilă şi de orice conținut empiric. Ele ar putea fi denumite însă şi geometrii *complete*, sau *autoreferențiale*, pentru că exigența lor comună, definitorie, este ca rezultatul oricărei operații cu elemente din spațiu să fie tot un element în spațiu, chiar dacă acest rezultat este zero sau infinit; cu alte cuvinte, sunt geometrii în care limitele sunt în interiorul spațiului geometric, nu în afara lui, sunt spații închise, în ciuda faptului că „distanțele" până la „marginile" lor, ca în aporiile lui Zenon, sunt *infinite*. Sunt geometrii *globale*, de aceea şi aplicațiile lor sunt nişte *fizici globale*, adică ale unor *fenomene globale*, care pleacă de la *general* la *particular*, de la *posibil* la *probabil*, adică de la nişte *hărți* ale tuturor obiectelor şi stărilor lor posibile la *condițiile* în care ele ar putea fi găsite în mod obiectiv, într-o experiență concretă – şi mă gândesc aici în primul rând la mecanica cuantică, unde „distanțele" minime la care ne putem apropia de obiecte, sunt aşa-numitele *valori medii*, a căror semnificație fizică este numai aceea a *probabilității* ca parametrii sau observabilele unui anumit obiect fizic să aibe anumite valori (măsurabile). Asta este tot ce putem „şti" despre obiectele mecanicii cuantice – pe care nu le putem nici „vedea", nici „pipăi". Mecanica cuantică *ştie* de fapt, cu precizie, ceea ce *nu putem şti* despre obiecte. Este o fizică transcendentală, critică şi problematică, fără a înceta să fie, în acelaşi timp, o ştiință empirică, experimentală. Doar ordinea cunoaşterii s-a schimbat: întâi conceptul, apoi obiectul, întâi forma *a priori*, apoi conținutul ei empiric. Întocmai cum prevăzuse Kant.

În aceeaşi condiție ambiguă se află şi toate logicile mai noi ale „terțului inclus" sau ale *paraconsistenței* – cum se spune acum. Sunt logici ale *completitudinii*, pentru care contradicția este element al topicii şi, ca atare, rezultat posibil al calculului logic.

Dar şi în aceste logici şi în geometriile neeuclidiene este o „smintire" a gândului, ar fi spus filosoful de la Păltiniş, căci, într-adevăr, odată descoperită rețeta, matematicienii şi logicienii au început să umble la postulatele geometriei lui Euclid şi ale logicii lui Aristotel ca la nişte comutatoare ale unui cod genetic universal, pentru a aduce la lumină, ca ciupercile după ploaie, un şir neîntrerupt de geometrii şi logici posibile, care se vor aşterne apoi cumințI în aşteptarea unei realități empirice în care să se recunoască şi care, astfel, să le confirme ca fiind obiective, adică adevărate cu privire la *ceva* – dar cele mai multe vor aştepta în zadar. Productivitatea imaginației noastre creatoare este mult mai mare decât „diversitatea", totuşi, infinită, a naturii. Kant nu s-a rătăcit însă în logica sa, nu i-a scăpat din vedere sensul, nu s-a oprit la logică, ci la semnificația sa ontologică, lăsând-o să curgă netulburată pe dedesubt, în carnea ideilor şi conceptelor sale. Căci acesta este rostul filosofiei, să nu piardă din vedere rostul lucrurilor.

*

Practic, marea „revoluție copernicană" în geometrie s-a petrecut aşa: ca să nu piardă acel *punct de la infinit* al geometriei, cei trei temerari *au adus infinitul în geometrie*. Iată de ce spațiile geometriilor neeuclidiene sunt ca „lumea posibilă" sau „lucrul în sine" la Kant: finite, ca reprezentare, infinite, ca potențial, reale şi categorice, în raport cu necesitatea lor transcendentală, posibile şi paradigmatice, în raport cu experiența empirică.

Aşadar, ca şi Kant, şi geometrii au primit până la urmă infinitul în finit, ca reprezentare, nu ca realitate empirică, şi l-au transformat practic într-o „mărime" geometrică. Astfel, la aproape jumătate de secol după Kant, geometria a făcut şi ea pasul înapoi, în *transcendental*, desprinzându-se ireversibil de propria sa *iluzie transcendentală*, de credința că ea ar vorbi chipurile despre un spațiu real într-o lume reală, ca despre un fel de câmpie pe care o poți parcurge cu

piciorul, înălțându-se apoi cu mult curaj în eterul speculației pure, unde, schimbând ca pe nişte comutatoare axiomele geometriei clasice în contrarul lor, sau omițându-le pur şi simplu, avea să dea naştere, rând pe rând, ca în ingineria genetică de astăzi, unor noi geometrii, ca unor noi ființe sau lumi posibile.

§ 4. Revoluția copernicană a lui Einstein

Einstein a procedat la fel cu paradigma clasică a fizicii. Şi el a răsucit nişte „comutatoare" care păreau în fizica intuitivă de până la el de neatins: masa, dimensiunile spațiului şi ale timpului şi ... *viteza luminii* – ca o constantă independentă de sursa ei, ipoteză cu care, de fapt, a început totul. Fără această ipoteză, în problema sincronizării ceasurilor, lumina, care era imaginată ca singurul vehicul posibil sau disponibil al „informației fizice" între diferitele sisteme de referință (fie ele inerțiale sau neinerțiale), ar fi adus cu sine o variabilă în plus. Einstein a eliminat-o cu de la sine putere. A spus pur şi simplu: viteza aceasta să fie constantă! Şi dintr-o dată problema a devenit rezolvabilă. Lumina a devenit din acel moment nu numai suportul material al lumii, ci, în acelaşi timp, şi terțul comun sau neutru între toate sistemele fizice, un element universal de legătură şi de comunicare între lucruri. Dar modul în care au început să depindă mărimile fizice între ele nu mai putea fi înțeles în termenii geometriei euclidiene şi ai mecanicii newtoniene, în care evoluase fizica până atunci. Einstein a descoperit însă că această nouă fizică era descriptibilă, ca prin minune, tocmai în geometria cu patru dimensiuni a lui Minkowski. De aici încolo toate noile rezultate ale fizicii vor deveni consecințe ale matematicii, nu ale observației. Einstein a inaugurat astfel, în fizică, exact ceea ce Kant făcuse în metafizică, şi anume, răsturnarea copernicană a paradigmei clasice a ştiinței – dar asta şi pentru că o răsturnare similară se produsese mai devreme în geometrie.

Einstein a răpit pur şi simplu spaţiul şi timpul din lumea intuitivă, aşa-zis reală, şi le-a redat libertatea în spaţiul nostru transcendental, ca dimensiuni ortogonal conjugate ale unei lumi posibile (ideale).

Spaţiul galileo-newtonian este gol, cu infinitul afară, lipsit de un reper absolut. Pentru obiectele aflate în acest spaţiu este indiscernabil dacă se află în repaus sau în mişcare, fiecare obiect putând juca în raport cu celelalte rolul de reper; timpul este însă absolut, independent de spaţiu, adică de sistemul de referinţă ales, curgând oarecum paralel, în el însuşi, sincronizând evenimentele în întregul univers.

Spaţiul einsteinian este plin, dar nu de obiecte, ci de „viteze", dintre care una este absolută, adică independentă faţă de orice reper. Viteza luminii este în „spaţiul vitezelor" *punctul de la infinit*, *cardinalul* tuturor vitezelor posibile. Timpul nu mai curge aici independent, ci în strânsă interdependenţă de masa distribuită în spaţiu şi de viteza ei relativă în raport cu viteza luminii. Sincronismul universal este sacrificat, spaţiul şi timpul putându-se „diviza" acum „celular" oricât de mult.

Fizica lui Einstein este de fapt o *metafizică*, întrucât s-a născut din ipoteză, pe o cale transcendentală, în totală independenţă de experienţa empirică, contrazicând chiar prin ipoteză intuiţia sensibilă şi bunul simţ, care ne spuneau de pildă că un proiectil tras dintr-un vehicul aflat în mişcare se va deplasa faţă de un observator de pe pământ cu o viteză mai mare, dacă este tras în direcţia de mişcare a vehiculului, şi cu o viteză mai mică, dacă este tras în direcţia opusă. Ei bine, nu. Einstein a spus să facem în privinţa luminii o excepţie, la fel cum şi geometri şi-au propus la un moment dat să facă o excepţie la postulatul V al lui Euclid. Einstein a postulat pur şi simplu ca lumina să plece cu aceeaşi viteză din orice vehicul şi în orice direcţie[104].

Fizica lui Einstein este o *metafizică* pentru că, în esenţă, este un mod de a ghici *pe dinafară* cum este lumea fizică obiectivă *pe dinăuntru*, pornind, aşadar, din *lăuntrul* nostru, pe cale ipotetică şi deductivă, ca rod al

facultății noastre de imaginație, pentru a afla cum sunt lucrurile de *afară*, în sine.

Fizica lui Einstein nu mai este un produs al observației şi măsurătorii, ci o descriere imaginară, ivită din interiorul propriei noastre subiectivități, a unei *realități fizice posibile* – propriu-zis, a condițiilor ei de posibilitate – o „realitate" căreia abia apoi fizicienii au început să-i caute o confirmare experimentală.

„Fizica [spune Einstein] reprezintă un sistem logic de idei aflat în stare de evoluție, a cărui bază nu se poate obține distilând-o prin vreo metodă inductivă din datele experienței, ci numai prin invenție liberă. Justificarea (conținutul de adevăr) sistemului se întemeiază pe confirmarea de către datele experienței a utilității teoremelor deduse; relația dintre ultimele şi primele nu poate fi înțeleasă numai intuitiv."[105]

Este evident că Einstein, în ciuda *realismului* său declarat, îndreptat cu atâta vehemență împotriva interpretărilor *şcolii de la Copenhaga*, gândea totuşi problema cunoaşterii fizice a naturii în aceeaşi perspectivă *fenomenologică* (*transcendentală*) în care Kant gândea problema cunoaşterii ştiințifice în general. Căci, la Einstein, spațiul şi timpul, geometria şi ecuțiile fizicii teoretice nu mai erau în raport cu natura decât nişte *reprezentări sintetice a priori*, un produs al *imaginației* noastre productive. Întreg articolul său *Despre metoda fizicii teoretice*[106] este elocvent în acest sens.

„Einstein nu a dezvăluit – cum auzim uneori – minciuna gândurilor profunde ale lui Kant privind idealizarea spațiului şi timpului; dimpotrivă, el a făcut un mare pas spre desăvârşirea acestei idealizări"[107] – spune Schrödinger. (Câți fizicieni au înțeles însă lucrul acesta?)

Conceptele şi ecuațiile mecanicii clasice nu au reprezentat pentru Einstein decât ceea ce la Kant se numea *materia cunoaşterii*, care provine din experiență şi este reprodusă sintetic în reprezentări şi concepte empirice, adică un fel de *destinație empirică* unde ştia că trebuie să ajungă cu calculele sale, ca verificare finală. Or, Einstein, se va întoarce până la urmă la ecuațiile

mecanicii clasice, dar le va şi transfigura în nişte simple cazuri particulare ale unei *realităţi* fizice mult mai profunde, dar mult mai puţin intuitive.

Ceea ce va demonstra Einstein, implicit, va fi tocmai acest lucru: că puterea noastră de imaginaţie depăşeşte şi transfigurează lucrurile, că, într-adevăr, lucrurile se „orientează" după facultatea noastră de cunoaştere sau concepere a lucrurilor (după categoriile sensibilităţii), nu invers, iar reprezentarea empirică, newtoniană, pe care o aveam la începuturi despre lumea fizică, nu este o cunoaştere nemijlocită a naturii, aşa cum pare a fi, ci doar un caz particular al relaţiei noastre cu natura, adică o aproximaţie sau o iluzie pe care nu ne-o putem permite decât între anumite limite ale masei şi vitezei de deplasare a lucrurilor în cadrul experienţei.

Lumea, la Kant, este aşa cum ne-o putem imagina. Ea nu poate apărea în faţa conştiinţei noastre altfel decât ne-o putem închipui. Nu putem vedea ceea ce nu putem imagina *a priori*. În consecinţă, schimbând sistemul de categorii ale *existenţei* (experienţei posibile), vom schimba implicit şi modul în care lumea ni se va dezvălui (*nota bene*: nu modul în care ea este în realitate).

Tocmai de aceea, pentru a vedea mai adânc în profunzimile naturii, nu trebuie neapărat să săpăm mai adânc (cu mijloacele de care dispunem la un moment dat), ci, mai degrabă, să mergem înapoi, la fundamentele propriilor noastre reprezentări, pentru a imagina noi *paradigme ale existenţei* şi, implicit, noi instrumente şi situaţii experimentale.

Numai *reforma* propriului nostru *sistem categorial* (de *paradigme existenţiale*) poate să deschidă în faţa noastră noi perspective asupra *realităţii*.

Sursa *iluminării*, despre care vorbea Kant, este de fapt o *revoluţie la nivelul categoriilor*, a *sistemului de coordonate* în care ne reprezentăm (vedem) lumea – numai această *reformă transcendentală* poate revela în sânul naturii profunzimi care zăceau până odinioară ascunse.

Profunzimea (orizontul) universului nostru cunoscut depinde în mod fundamental de acuitatea „privirii" (de finețea şi completitudinea sistemului nostru categorial), şi depăşeşte cu mult capacitatea noastră de a ne „deplasa" (experimenta). Experiența nu este decât o frână care, uneori, obligă facultatea imaginației noastre productive să se replieze pe terenuri mai sigure, deşi, susține Kant, nici dovezile experienței nu pot reprezenta pentru noi nişte certitudini categorice, infailibile. Şi simțurile ne pot înşela, uneori, situație în care numai din partea facultății noastre de a *imagina* o *realitate posibilă* mai putem spera să primim un ajutor, pentru a ieşi de sub narcoza *iluziei*.

Adevărul cunoaşterii obiective nu se mai poate constitui, în aceste condiții, decât printr-o confruntare continuă între *imaginație* şi *experiență* – o confruntare în care ele se provoacă şi se cenzurează reciproc, şi care nu se poate încheia decât vremelnic, atunci când facultatea imaginației reuşeşte să producă o *formă* (de *aprehensiune* sau de *re-cunoaştere*) în care să poată fi integrat rațional *conținutul empiric* al experienței.

Această *epistemologie dinamică* (de sorginte transcendentală) este consecința naturală a *relativității kantiene*, a *primatului imaginației asupra experienței* – în ultimă instanță, a primatului *categoriilor nimicului* asupra *existenței* (experienței posibile).

În acceaşi paradigmă epistemologică se înscrie şi fizica relativistă einsteiniană.

Realitatea fizică este relativă la sistemul nostru de categorii. Schimbând sistemul clasic (newtonian) de categorii ale *experienței posibile* (propriu-zis, natura independentă şi „rigidă" a spațiului şi timpului) s-a schimbat automat şi *realitatea fizică cunoscută* – de fapt, s-a deschis o nouă perspectivă, nebănuită, şi mult mai profundă, asupra uneia şi aceleiaşi *realități*.

Fizica relativistă traduce de fapt autoreferențialitatea rațiunii (sursa idealismului transcendental kantian) în termenii unei autoreferențialități materiale, a Naturii.

Autoreferențialitatea universului relativist, einsteinian, izvorește de fapt din dubla ipostază a luminii: aceea de *fenomen fizic* (cosubstanțial cu celelalte fenomene) şi de *cardinal* al tuturor fenomenelor posibile, adică de sistem de referință „absolut", *normă* sau *limită* a tuturor stărilor fizice posibile. Natura este pusă în acest fel în situația de a-şi da măsura (metrica) propriei sale existențe.

Fireşte că, într-un astfel de univers, omogen, a cărui *limită* (viteza luminii) este contiguă cu celelalte fenomene (adică este *prezentă* în plan, precum punctul de la infinit în geometriile neeuclidiene, nu *transcendentă*, ca în mecanica newtoniană, unde viteza poate creşte teoretic până la infinit – această viteză-limită fiind de fapt cu totul inoperantă şi de neatins), lucrurile îşi vor modula existența în raport cu propria lor prezență (inerție) şi, desigur, în raport cu viteza luminii.

Ambiguitatea luminii, ca etalon şi ca act al măsurării, generează universul relativist[108].

În acest „nou" *univers*, spațiul se va „orienta" după lucruri (este relativ la lucrurile care se găsesc în el), nu lucrurile după spațiu. Lucrurile vor dicta metrica spațiului (norma, mărimea *etalonului* său), nu spațiul metrica (mărimea) lucrurilor.

În fizica relativistă lucrurile calibrează spațiul, nu invers. Iar această viziune nu este posibilă decât într-o perspectivă *transcendentală* asupra naturii, globală, în care observatorul (sistemul de referință) este parte integrantă a obiectului observat.

Lucrurile sunt relative la sistemul de referință ales – aceasta este teza fundamentală a ***relativității clasice***, newtoniene. Numai că, în absența *eterului*, a spațiului vid şi a timpului absolut (în ipoteza *relativității moderne*) sau a unei conştiințe absolute, angelice (în ipoteza *relativității kantiene*), lucrurile vor trebui să devină măsura propriei lor existențe, etalonul propriei lor mărmi şi modelul (paradigma) propriei lor *constituții*, a propriei lor *forme* (*apariții* sau *întruchipări*) – tot aşa cum în plan transcendental (în spațiul reprezentărilor) şi conştiința

determinantă, ca fenomen, avea să devină, la Kant, o măsură relativă a tuturor lucrurilor (ca fenomene).

Lucrurile (ca fenomene) sunt relative la conştiinţa care le constată – aceasta este teza fundamentală a ***relativităţii kantiene***. Conştiinţa este un misterios *black (w)hole*, prezent în absenţă, în jurul căruia gravitează toate celelalte lucruri.

Legătura între *fizica modernă* (*relativistă*) şi *idealismul transcendental* kantian nu trebuie căutată nici în „matematica" lui Kant, nici în „fizica" lui (deşi, decelând bine lucrurile, ceea ce este esenţial, de ceea ce este depăşit istoric, am putea găsi chiar şi acolo germenii acestei noi paradigme relativiste, non-euclidiene[109]), ci în *estetica* sa *transcendentală*, propriu-zis, în *metafizica* lui, dar nu traducând-o *mot à mot*, ci transformând-o după nişte *reguli speciale de simetrie* – care ar trebui să facă obiectul unor cercetări speciale de *hermeneutică a ştiinţei*.

Iată numai o mostră de *estetică relativistă* kantiană (în *Notă la prima antinomie*):

„Spaţiul este numai forma intuiţiei externe, iar nu un obiect real, care să poată fi intuit dinafară, şi nu este un corelat al fenomenelor, ci forma fenomenelor însele. Spaţiul nu poate exista deci absolut (pentru sine) ca ceva determinant în existenţa lucrurilor, fiindcă el nu este obiect, ci numai forma obiectelor posibile. Lucrurile deci, ca fenomene, determină desigur spaţiul, adică ele fac ca dintre toate predicatele posibile ale acestuia (mărime şi raport) unele sau altele să aparţină realităţii; dar, invers, spaţiul, ca ceva care există în sine, nu poate determina realitatea lucrurilor cu privire la mărime sau formă, fiindcă în sine el nu este nimic real. Un spaţiu (fie el plin sau vid[*]) poate fi deci limitat de fenomene, dar fenomenele nu pot fi *limitate de un spaţiu vid* în afara lor. Acelaşi lucru este valabil şi despre timp."[110]

[*] „Se observă uşor că prin aceasta vrem să spunem: *spaţiul vid, întrucât e limitat de fenomene*, asadar spaţiul din *interiorul lumii* nu contrazice cel puţin principiile transcendentale şi ar putea fi deci admis în raport cu aceste principii (deşi prin aceasta nu se afirmă şi posibilitatea lui)."

Aşadar, cum am subliniat deja, nu spațiul pune limite lucrurilor (nu el dă metrica), ci lucrurile pun limite spațiului (ele dau metrica).

Mutatis mutandis, nu există un sistem de referință absolut, nu există eter, adică un spațiu vid, absolut „rigid", care să fie ceva în sine şi pentru sine, ci doar *fenomene* care se intercondiționează reciproc, spațiul nefiind altceva decât un *raport de putere* al propriei lor influențe – spațiul nu se „întinde" decât până acolo unde se propagă influența lor.

Einstein a dat de fapt prima *teorie fizică transcendentală*, construită sintetic, *a priori*, pe bazele teoretice ale *relativității kantiene*.

Dar relativitatea einsteiniană, deşi are profilul unei teorii fizice complete, este departe de a acoperi întreg domeniul realității, nu este încă o *mathesis universalis*, încât, într-o zi, o altă teorie, mult mai cuprinzătoare, va trebui să îi arate şi ei propriile sale limite.

Cert este că o *fizică globală*, a lumii, o teorie unificată a unei realități fizice globale, care este de fapt dezideratul originar şi cardinalul de neatins (sic!) al cunoaşterii ştiințifice, nu va mai putea fi o *ştiință experimentală*, în sensul tradițional al cuvântului, întrucât obiectul ei nu va mai putea fi experimentat în acelaşi fel, ci va fi, în mod inevitabil, o *ştiință transcendentală*, adică o *metafizică*, în sensul lui Kant.

„Astfel [spune Hawking], teoriile marii unificări nu pot fi testate. Totuşi, ca şi în cazul teoriei unificate elecromagnetică şi slabă, la energii joase, există consecințe ale teoriei care pot fi testate."[111]

Cu alte cuvinte, soarta acestor teorii fizice globale este de a fi pur transcendentale, axiomatice, ele neputându-şi găsi niciodată confirmarea în mod direct, ci numai indirect, prin consecințele lor practice, deductibile, şi ele, *a priori*, împreună cu experimentele şi instrumentele care le-ar putea pune în evidență.

Nu vom putea măsura niciodată masa universului (pentru a şti dacă va colapsa sau nu), dar o vom putea determina sintetic, pe baza unor principii *teleologice*,

accesibile pe cale *transcendentală*, *a priori*, atunci când vom înțelege care sunt adevăratele *intenții* ale lui Dumnezeu (în legătură cu noi şi cu această lume) – acele intenții care şi-au găsit cu adevărat rezolvarea tocmai în această „imperfectă" *Creație*.

Hawking însuşi, profeția nu demult (într-un interviu), cu o oarecare emfază, că în cursul acestui secol vom afla care sunt intențiile lui Dumnezeu şi că vom putea realiza astfel, în sfârşit, „marea unificare".

Utopică sau nu, confirmarea unei asemenea teorii fizice globale nu va putea surveni decât dacă, pornind de la *ipotezele* ei, vom putea *deduce*, printre altele, şi ceea ce ni se pare astăzi cunoscut şi bine determinat empiric, întocmai cum şi una dintre verificările preliminare ale relativității einsteiniene a fost deducerea ecuațiilor mecanicii clasice, newtoniene. Noutatea absolută a unei asemenea teorii *sintetice*, prin excelență, va fi dată însă de celelalte consecințe care vor putea fi deduse din ea, care se abat de la ceea ce am putut descoperi până acum în Natură pe cale empirică.

§ 5. Revoluția copernicană a mecanicii cuantice

În mecanica cuantică s-a petrecut la fel: cu Bohr, Schrödinger, de Broglie şi Heisenberg noi am pierdut contactul clasic, adică nemijlocit, cu lumea reală, cu obiectele, întrucât, în perspectiva acestei fizici, noi nu mai putem şti despre lucruri decât cu anumită probabilitate anumite proprietăți ale lor, căci în aceeaşi măsură în care putem afla ceva despre ele, altceva *despre* ele (nu *din* ele) ni se va ascunde, inevitabil. Însă, deşi nu le putem vedea decât de *afară*, prin experiență, abia cu acest „scepticism critic" al mecanicii cuantice fizica a trecut cu adevărat în *lăuntrul* lucrurilor, la adevărata lor esență, tocmai pentru că *misterul* acesta este nu numai *apodictic*, prezis de teorie, ci şi *empiric*, confirmat de experiență. Mecanica cuantică a făcut pentru fizică ceea ce a făcut filosofia transcendentală pentru filosofie: a

rupt iluzia transcendentală clasică pentru a o reinstaura critic, la modul absolut, pe baze apodictice şi axiomatice.

Mecanica cuantică a retras discursul ştiinţific din natură, înapoi, în spaţiul transcendental, şi, de aici, într-o adâncime şi mai mare a naturii. Şi Galilei vedea în natură o „carte scrisă în limbajul matematicii", dar cunoaşterea conţinutului acestei „cărţi" era încă un act de „lectură", întemeiat empiric, pe baza experienţei, nu un act sintetic de *ghicire* a unei realităţi globale (în care noi înşine suntem cuprinşi) din „curbura" propriilor noastre facultăţi transcendentale[112] – cum prevedea noua paradigmă a cunoaşterii ştiinţifice, în viziunea lui Kant.

Practic, în mecanica cuantică fizica a pierdut facultatea „contemplaţiei", întrucât în lumea microfizică noi nu mai dispunem de un agent inocent al privirii sau al măsurătorii – „lumina" este acolo prea „grea" pentru a mai lăsa neperturbat obiectul măsurătorii. Iar odată cu pierderea oricărui agent neutru şi inocent al „contemplării", fizica s-a trezit în faţa unui alt „obiect" şi a unei alte „realităţi": *relaţia* obiect-subiect în cadrul experienţei. Din acel moment fizica a devenit o ştiinţă mai degrabă *hermeneutică* decât *pozitivă*. Iată poziţia de pe care fizica modernă a devenit mai degrabă o ştiinţă transcendentală a *incertitudinii*, decât a *realităţii obiective*.

Aşadar, abia cu mecanica cuantică a devenit clar în lumea ştiinţifică „pozitivă" că noi nu putem cunoaşte decât *fenomene*, nu *lucrurile în sine*, şi că spaţiul şi timpul în care ni le reprezentăm nu este ceva în ele, ci ceva de dincoace de ele, în noi. Particulele elementare, „obiectele" mecanicii cuantice, nu mai sunt nişte lucruri palpabile, care stau cuminţi până le întoarcem noi pe toate feţele, ele sunt doar un „ceva", „undeva" şi „cândva", ca nişte veritabile lucruri în sine. Iar dualismul lor undă-corpuscul nu trebuie interpretat în mod realist, cum făcea însuşi Einstein, şi încă foarte mulţi fizicieni, până la un Feinman sau Hawking de pildă, ci în mod critic, ca dualism al facultăţii noastre de cunoaştere, adică în spiritul Şcolii de la Copenhaga, de fapt al lui Kant. Şi chiar dacă anticipaţiile mecanicii cuantice sunt

confirmate de experiență, nu înseamnă că „obiectele" ei sunt într-adevăr aşa, ambigue, ci doar că relația noastră cu ele este aşa, deşi în raport cu noi lucrurile nu îşi disimulează esența deloc, sunt întru totul *sincere*. Cum sunt ele în sine ne va fi însă imposibil să spunem. Acest lucru va rămâne mereu o sarcină de îndeplinit pentru o nouă şi încă nedescoperită fizică.

Este paradoxal, dar, prin această răsturnare dramatică de perspectivă a gândirii clasice, prin acest „scepticism critic" al mecanicii cuantice, fizica s-a apropiat şi mai adânc de „tainele" naturii, tot aşa cum Kant, în *logica transcendentală*, cenzurând iluzia cunoaşterii nemijlocite în cadrul experienței, adică întrerupând contactul nemijlocit cu *lucrurile în sine*, pătrunsese de fapt într-o înțelegere şi mai profundă a naturii şi a facultății cunoaşterii noastre empirice – acesta este sensul în care Kant fundamenta cu adevărat în *Critică* posibilitatea metafizicii, cum observase Heidegger, în ciuda faptului că (aparent) se îndoia de ea, cum observase Riehl.

În dualismul undă-corpuscul fizica şi-a găsit şi ea, în sfârşit, „ornitorincul"[113] ei: dilema dacă realitatea în sine este ambiguă sau modul nostru de a gândi, adică dacă nu cumva topica noastră transcendentală este de vină, întrucât nu dispune de un sistem adecvat sau suficient de „directoare" şi „subdirectoare" în care să clasificăm o *realitate*, totuşi, palpabilă (*la îndemână* – cum spune Heidegger).

Nu este mecanica cuantică, atunci, o topică şi o logică transcendentală în sensul lui Kant?

Într-adevăr, şi mecanica cuantică este în esență o *metafizică* pentru că şi ea şi-a luat *referința*, *obiectul* de studiu, cu sine, în spațiul *transcendental*, unde îl studiază *in vitro*, ca *posibilitate pură*, de unde încearcă apoi să *deducă* atât *condițiile experienței* în care să poată fi găsit *obiectul său posibil*, cât şi comportamentul lui *probabil*, viitor. Şi în mecanica cuantică este produs mai întâi *conceptul*, prin ipoteză, apoi *obiectul său posibil* şi *experiența posibilă*, prin deducții sau intuiții sintetice *a*

priori, iar experienţa empirică vine abia pe urmă, să confirme sau nu previziunile teoriei.

Fizica modernă a devenit în mod explicit o fizică teoretică. Motorul ei nu mai este observaţia, ci nevoile noastre practice, sublimate în tot felul de programe de cercetare sau ipoteze de lucru, şi, nu în ultimul rând, simpla noastră curiozitate metafizică. Experienţei i-a revenit un rol secund, însă hotărâtor: acela de „cenzor" al imaginaţiei noastre productive. Fără această contribuţie decisivă a experienţei, recunoscută fără nici o ezitare de Kant, ştiinţele şi întreaga cunoaştere a naturii ar fi riscat să devină o formă de *paranoia* (adică de *idealism empiric* – conform tipologiei decelate de Kant).

Cazurile ideale, adevăratul obiect de referinţă al aşa-numitelor *ştiinţe experimentale* sau *ale naturii*, sunt de fapt nişte *limite* ale naturii, pe care ea însăşi nu le va atinge niciodată. Toate certitudinile cunoaşterii noastre ştiinţifice sunt de fapt doar nişte forme posibile ale unei cunoaşteri transcendentale, nişte năvoade de idei în care încercăm să capturăm o natură plasmatică, nestatornică şi copleşitoare.

Delimitarea tematică, cum spuneam şi în *Argument*, adică izolarea ipotetică a *fenomenelor* în propria noastră reprezentare şi asimilarea lor cu nişte întreguri sau totalităţi *în sens absolut*, este baza întregii gândiri ştiinţifice şi, în acelaşi timp, limita sa, adică motivul pentru care ea va rămâne întotdeauna incompletă – căci în realitate noi nu vom putea izola complet niciodată un sistem fizic de „restul lumii". Din acelaşi motiv ştiinţa nu se va putea elibera niciodată de „ameninţarea" alunecării în vâltoarea unor aserţiuni paradoxale, decât atunci când va reuşi să asimileze chiar această vâltoare în miezul propriei sale gândiri şi să facă din ea o paradigmă, adică o matrice sau model al oricărei cunoaşteri posibile, cum sugera Kant, cum se străduiesc de o bună bucată de vreme logicienii *modalităţii* şi ai *paraconsistenţei*, şi cum încerc eu însumi aici.

III.3. Relativitatea constitutivă a experienței şi proiectul neterminat al lui Kant

Privind retrospectiv, în adânc, am putea spune că fenomenul cunoaşterii a apărut îndată ce omului i s-a revelat ideea *totalității*, îndată ce a avut intuiția unui „Tot", pe care îl „vedea" instinctiv în orice obiect determinat al experienței sale sensibile şi în orice clasă de fenomene. Această subrepție constituie de fapt baza *individuației*, ca fenomen de cunoaştere, şi a *principiului identității*, ca fundament al gândirii. Tot pe această subrepție este clădită şi iluzia noastră că nu cunoaştem cu adevărat decât atunci când ştim *totul* despre ceva determinat. Dar acest lucru este imposibil, arată Kant, încât această subrepție, prin incompletitudinea şi inautenticitatea sa, va fi şi cauza propriei sale prăbuşiri, limita care va submina autoritatea oricărei cunoaşteri empirice, această substituție a conceptului *totalității* cu *ceva determinat empiric* nefiind justificată decât la nivelul prezenței globale, unice, a lui Dumnezeu – singura *Totalitate* autentică sau adevărată în sens absolut, care, însă, spune iarăşi Kant, nu poate fi obiect al nici unei experiențe sensibile. Ştiința se defineşte tocmai prin această proiectare a oricărui lucru determinat (obiect al intuiției noastre sensibile), ca totalitate sau întreg, pe ecranul întunecat al conştiinței noastre, adică într-o singurătate absolută, lipsită de orice condiționare exterioară.

Ştiința încearcă să facă din orice lucru un „zeu", ceva în sine şi pentru sine, suficient sieşi. De aceea, ştiința cunoaşte lucrurile doar în măsura în care reuşeşte să le aducă în această condiție divină, în reprezentările ei, şi eşuează, în măsura în care lucrurile derapează în afara acestor reprezentări, sub influența a tot felul de „factori perturbatori".

Ştiința este *utilă* numai în măsura în care reuşeşte să ducă la îndeplinire acest proiect de idealizare a naturii, dar este *adevărată* numai în măsura în care eşuează. Ştiința, după Kant, este sigură doar în măsura

în care nu se referă la realitate, adică doar în relație cu experiența posibilă, şi este nesigură tocmai în măsura în care se referă la realitate, adică în relație cu experiența empirică. Şi iată ce spune Einstein, la aproape un secol şi jumătate după Kant: „În măsura în care legile matematicii se referă la realitate, ele nu sunt certe; iar în măsura în care sunt certe, ele nu se referă la realitate”[114]. Cu acest faimos *paradox*, Einstein a căzut de-a binelea peste Kant, declarându-se practic cu totul de partea unei *certitudinii transcendentale posibile* şi a unei *incertitudini empirice constitutive*, în cadrul experienței, căreia matematica (cunoaşterea *transcendentală*, posibilă *a priori*) nu-i poate furniza decât *modele tranzitorii*, forme posibile ale unei realități empirice ascunse, niciodată perfect adecvate cu ea.

Dacă am pune în locul *matematicii rațiunea* şi în locul *legilor matematicii principiile cunoaşterii raționale*, acest *paradox epistemologic* al lui Einstein ar putea trece drept cel mai fidel, complet şi concis rezumat al noii doctrine a cunoaşterii ştiințifice investigată şi fundamentată de Kant în paginile *Criticii*.

In extenso, am putea spune aşa: principiile şi ideile pure ale rațiunii (matematicii) sunt valabile în sine, dar ele nu sunt certe şi categorice în raport cu experiența empirică, ci doar în raport cu propriul lor sistem transcendental. Matematica este o logică transcendentală care a renunțat la referința ei empiric posibilă, limitându-se numai la obiectul ei transcendental.

Cum se ştie, Einstein se revendica de la Mach şi Hume, dar ceea ce încerca el de fapt era o depăşire a empirismului radical şi a scepticismului celor doi privitor la posibilitatea unei cunoaşteri *transcendentale* a naturii, întrucât, în teoria sa, el însuşi se ridicase într-o viziune *transcendentală* asupra naturii, elaborată *a priori*, care încerca să integreze rațional, matematic, tocmai *relativitatea constitutivă a experienței*. Abia după aceea fizicienii au început să imagineze experimente care să confirme această teorie.

Ca Poincaré, şi Einstein a gândit în perspectiva lui Kant, fără să-l fi înțeles însă până la capăt – fără să recunoască în el, decât mult mai târziu, adevăratul precursor al acelei perspective de gândire *critice*, *fenomenologice*, *relativiste* şi fundamental *ambigue* pe care o practica el însuşi: „nu am crescut în tradiția kantiană, dar am ajuns să înțeleg abia mai târziu elementul prețios al acestei doctrine, alături de erorile care sânt astăzi evidente. Acest element stă în propoziția: «realul nu ne este dat, ci stă în fața noastră (ca o enigmă ce urmează să fie dezlegată)».”[115]

Altfel spus, ceea ce recunoştea Einstein la Kant era tocmai această idee: faptul că noi nu cunoaştem niciodată *lucrurile în sine*, ci doar *forma* lor empiric posibilă, în contextul propriului nostru *sistem categorial*, adică în raport cu propria noastră *facultate de imaginație*. Dar Einstein continua cu îndârjire că creadă că o teorie fizică nu se va putea declara niciodată încheiată, decât atunci când ea va corespunde întrutotul realității fizice descrise, adică numai atunci când va da o descriere completă (în sens clasic) obiectului său. Este notorie în acest sens opinia lui Einstein despre mecanica cuantică – „o descriere incompletă şi indirectă a realității”[116]. Faptul că mecanica cuantică nu putea vorbi despre obiectele sale decât în termeni probabilistici reprezenta pentru Einstein un grav handicap. Pentru a deveni o ştiință completă şi directă a naturii, mecanica cuantică, în opinia lui Einstein, trebuia să treacă cumva dincolo de vălul statisticii, pentru a ajunge cu adevărat la o „realitate fizică” pe care să o poată localiza cu precizie în spațiu şi timp. „Realismul” einsteinian împingea astfel mecanica cuantică într-o insurmontabilă dilemă[117]: dacă mecanica cuantică este „în principiu” o descriere completă a naturii, atunci suntem obligați să admitem posibilitatea unei acțiuni (spontane) la distanță, ceea ce, susținea Einstein, ar fi în contradicție flagrantă cu evidența empirică (de fapt, în raport cu intuiționismul clasic), iar dacă mecanica cuantică este o descriere incompletă a naturii atunci legile ei ar trebui să fie

superflue, lipsite de necesitate obiectivă. Or, mecanica cuantică continua să dea bune rezultate experimentale, chiar şi în acesete condiţii.

Einstein se îndoia că o teorie incompletă (în raport cu paradigma clasică a ştiinţei) ar mai putea surprinde ceva cu caracter legic, invariabil, în sânul naturii. Este exact reproşul pe care avea să i-l facă mai târziu şi Strawson lui Kant.

De fapt, dilema lui Einstein era aceasta: că în interpretarea propriei sale teorii era un adevărat revoluţionar, un kantian (copernican) *avant la lettre*, dar în interpretarea mecanicii cuantice era un clasic, un newtonian incorigibil.

Totuşi, Einstein recunoştea în final că nu trebuie neapărat să ne „cramponăm dogmatic”[118] de această paradigmă clasică a determinării complete, respectiv, a completitudinii cunoaşterii fizice a naturii. De altfel, propriul său demers relativist, axiomatic (transcendental), privit ca o construcţie a unui sistem de idei, era guvernat de exigenţa *consistenţei*, nu a *completitudinii determinării empirice* (aspect în privinţa căruia teoria relativităţii, în ambele sale ipostaze, restrânsă şi generalizată, ridica o mulţime de ambiguităţi).

În aceeaşi situaţie de reafirmare a ideilor kantiene, aparent în opoziţie cu Kant, se vor afla şi Husserl, Cantor, Riemann, Hilbert, Gödel şi mulţi alţii, până în ziua de astăzi, care, deşi au ajuns să gândească în perspectiva *idealismului transcendental kantian*, nu au reuşit totuşi (sau nu au cutezat) să se recunoască în el. Excepţie au făcut numai Cassirer şi Gödel – primii şi singurii, până de curând, care au recunoscut o legătură profundă între Kant şi noua paradigmă a ştiinţelor moderne. Despre acest *malentendu* al filosofiei critice kantiene într-o epocă în care ea îşi găsea practic suprema confirmare, sunt sigur că va curge în viitor multă cerneală. Întocmai cum Kant a reafirmat metafizia, îndoindu-se de ea, şi modernii au ajuns până la urmă să-l reafirme pe Kant, aparent despărţindu-se de el.

Aşadar, ştiinţa modernă pare a spune mult mai mult despre lucruri atunci când află cu stupoare că reprezentările ei nu sunt decât fulguraţii, nişte fotograme neclare ale unor realităţi fugitive şi de nestăvilit, imposibil de prins şi de păstrat în „captivitate", în ecuaţiile noastre matematice şi în dispozitivele noastre de laborator.

Atunci când dă impresia că reuşeşte în raport cu lucrurile, anticipând, chipurile, orice posibilă surpriză din partea lucrurilor, ştiinţa reduce practic însăşi existenţa lumii obiective la o simplă proiecţie a propriei noastre facultăţi de imaginaţie. Când reuşeşte în raport cu lucrurile, ştiinţa vorbeşte mai degrabă despre noi, decât despre lucruri. Ştiinţa ni se revelează a fi o construcţie pur subiectivă tocmai atunci când pare mai sigură de ea, dar devine cu adevărat obiectivă abia atunci când se îndoieşte de propria sa obiectivitate şi de propriile sale certitudini.

Ştiinţa este seculară în *certitudinile* ei, dar este sublimă şi, cu adevărat aproape de Dumnezeu, în *incertitudinile* ei – cum a fost atunci, la sfârşitul secolului XIX, când fizicienii au trăit din plin *angoasa orbului*, descoperind subit, după acea experienţă crucială, a lui Michelson şi Morley, că întregul lor univers, aparent cunoscut, şi în care se simţeau oarecum în siguranţă, nu era decât o iluzie. Iar ieşirea din acea criză sublimă a cunoaşterii naturii nu avea să fie posibilă decât în urma unui demers transcendental, *aprioric*, echivalent cu o decizie critică, axiomatică, în maniera lui Kant.

Până la urmă fizicienii au înţeles, care au înţeles, că, fără pasul înainte făcut de matematică, cu geometriile neeuclidiene şi algebrele necomutative, progresul în fizică nu ar fi fost posibil. Am fi ajuns la unele dovezi experimentale, dar am fi rămas mai departe contrariaţi în faţa lor până când propria noastră imaginaţie productivă ar fi construit formele de aprehensiune, reproducere şi recognipie necesare, pe baza aceluiaşi principiu al unităţii sintetice şi al necesităţii transcendentale. Fără contribuţia *transcendentalului*, empirismul şi pragma-

tismul pur, cu oricâtă minuțiozitate, nu ar fi ieşit la acest liman niciodată.

Prin istoria ei, ştiința a ajuns în cele din urmă să confirme exact ceea ce părea să o contrazică: *scepticismul critic kantian* şi concluzia sa ultimă, faptul că *lumea*, pur şi simplu, *nu poate încremeni în scheme* – „căci experiența nu procură niciodată un exemplu de unitate sistematică perfectă”[119]. În consecință, în natură se vor găsi întotdeauna excepții de la orice regulă, încât noi nu ne vom putea odihni niciodată în „cunoştințele” noastre ştiințifice, ci va trebui să păstrăm întotdeauna în stare de alarmă un anumit „dispozitiv de circumspecție”, adică un anumit *scepticism* sau *realism empiric*. Aceasta este esența *spiritului ştiințific* de la Kant încoace.

Fluxul cunoaşterii a mers, aşadar, în istorie, de la *metafizică*, prin *matematică*, la *fizică*. Iar de aici ar trebui să ajungă la *etică* şi la *viața noastră practică*, tocmai pentru a duce gândul lui Kant, în istorie, până la capăt.

Metafizica este liantul şi cadrul comun al tuturor ştiințelor particulare, încă de la Aristotel, şi, chiar nerecunoscută ca atare, ea va rămâne în continuare numitorul lor comun, puntea lor de legătură, terțul diafan, *termenul mediu* reductibil oricând între ştiințele particulare, pentru a le putea aduce la întâlnire sau pentru a menține în timp unitatea lor, ca unitate originară a *ființei*. Iată de ce astăzi, după ce i s-a descoperit prezența chiar în bucătăria ştiințelor fundamentale, unde stă şi lucrează în tăcere, această Cenuşăreasă a cunoaşterii empirice ar trebui rechemată în sfârşit la Palat, dar nu oricum, ci în fruntea tuturor celorlalte ştiințe, ca regină a cunoaşterii ştiințifice. Metafizica ar trebui readusă în Universități cu tot alaiul, cum reclama imperios şi Kant, recunoscându-i-se astfel, fără nici o ipocrizie, noblețea şi demnitatea sa originară.

Se ştie că ideea care polariza Opus Postumum, opera finală (neîncheiată) a lui Kant, care trebuia să fie cheia de boltă a întregului său edificiu critic, era tocmai reunificarea celor două perspective metafizice majore, ontologică şi etică, într-o singură ştiință, care izvora din

însăşi Ideea de Dumnezeu şi care trebuia să se numească, simplu, Metafizică.

Ştiinţele naturii şi morala, în viziunea lui Kant, se întâlnesc şi comunică în Ideea de Dumnezeu, întrucât Dumnezeu sălăşluieşte atât la capătul (sfârşitul) tuturor seriilor infinite în spaţiu şi timp, cât şi la capătul (începutul) tuturor principiilor noastre morale. Punctul acesta de la infinit, Cardinalul acesta al tuturor lucrurilor şi al tuturor principiilor noastre morale este, în viziunea lui Kant, cheia de boltă a Lumii şi a întregii Metafizici (ca *ştiinţă universală*, a Totului)[120].

Practic, întreaga filosofie germană care a urmat, a izvorât din acest proiect neterminat al lui Kant, într-o încercare eroică de consolidare şi de înălţare a acestui turn gotic până la capăt, cu aceeaşi năzuinţă, legitimă, care a animat viaţa spirituală a omului dintotdeauna, de a se reconecta la origini, de a reface cordonul ombilical dintre lume şi Dumnezeu, dintre om şi *fiinţa supremă*. Fichte şi Schelling vor întârzia însă la o *ego*-logie care înclina periculos turnul metafizicii în direcţia unui idealism absolut, Heidegger va încerca să echilibreze lucrurile punând în cheia de boltă a metafizicii *timpul*, de fapt, *eternitatea*, ca ipostază globală şi transcendentă a prezenţei lui Dumnezeu, dar el nu va face decât să reducă estetica lui Kant la o singură dimensiune, a *timpului*, rămânând mai departe captiv, ca Schopenhauer, pe aceeaşi orbită carteziană a omului şi a propriei sale conştiinţe, ca certitudini ontologice originare şi factori determinanţi ai lumii fenomenale. Numai Hegel va reuşi, oarecum, prin însăşi ambiguitatea şi fluiditatea silogisticii sale, să refacă echilibrul kantian între fiinţă şi neant, între libertate şi determinare, între esenţă şi aparenţă. Problema lui Hegel a fost însă că nu a mai ştiut cum să iasă din ideea acestei perfecţiuni şi ordini silogistice (transcendentale), pentru a se întâlni cu o realitate, totuşi, necunoscută şi imprevizibilă, cu o istorie mai puţin apoteotică, ci mai degrabă fracturată şi plină de clivaje. Hegel a recuperat integral idealismul transcendental kantian, minus decizia sa critică.

În sfârşit, lucrurile au rămas până la urmă în suspensie, dacă nu chiar în paragină. Marele proiect kantian de fundamentare a unei ştiinţe metafizice a căzut în derizoriu şi pare azi cu totul abandonat – abia dacă îi mai zărim contururile sub iedera deasă a exegezelor. Ideea de sistem a migrat pentru o vreme în matematică, unde Frege, mai întâi, apoi Whitehead şi Russell, au încercat să construiască pe baze presupus mai solide o replică logico-matematică a edificiului kantian, adică un sistem *complet* şi totodată *consistent* al matematicii. Dar matematica, pusă într-o situaţie de autoreferenţialitate, asemenea metafizicii, a ajuns repede, cu Gödel, la concluzia radicală că acest proiect este *imposibil* de realizat. Pentru matematică a fost o lovitură de trăsnet. Pentru filosofie a fost însă un argument salvator. „Relativitatea" lui Einstein, „indecidabilitatea" lui Gödel şi „incertitudinea" lui Heissenberg nu au zădărnicit implicit şi *completitudinea* sistemului metafizic kantian, cum poate ar fi tentaţi unii să creadă, dimpotrivă, abia acestea l-au făcut cu adevărat actual, inteligibil, fezabil şi, mai ales, necesar, tocmai ca sistem complet al cunoaşterii raţionale, în mod constitutiv ambiguu, paradoxal în esenţă, ca adevărat cadru, de o maximă deschidere, *completă*, a gândirii şi cunoaşterii ştiinţifice în general.

Deşi a repurtat un succes răsunător în domeniul matematicii, susţin eu, cu geometriile neeuclidiene, ideea unui sistem complet al raţiunii pure nu putea fi totuşi păstrată în matematică, datorită lui Gödel, încât domeniul ei predilect va rămâne tot cel al filosofiei.

Matematica nu poate renunţa la principiul *consistenţei*. Filosofia nu poate renunţa la principiul *completitudinii*, adică la o privire de ansamblu asupra naturii şi omului.

Filosofia nu poate renunţa la perspectiva divină asupra lucrurilor. Iar ştiinţele, cu sau fără voia lor, mai devreme sau mai târziu, vor trebui să ţină seama de ea. Perspectiva divină este ultima colină pe care ştiinţele o vor avea de escaladat. Pe platoul ei înalt şi sacru ştiinţele

se vor putea întâlni, în sfârşit, cu filosofia, cu etica şi cu Dumnezeu.

Dacă filosofia părea să-şi fi pierdut la un moment dat toate prerogativele în domeniul cunoaşterii fundamentale, edificiul ei ajungând să semene mai degrabă cu catedrala din Köln, sfâşiată de schijele unei gândiri lipsite de orizont, pozitivă şi exclusiv pragmatică, ale cărei „reducţii" au coborât-o la nivelul unei simple discipline istorice, condamnată a-şi căuta printre ruine, la nesfârşit, propriul său trup defunct, astăzi este din ce în ce mai evident că adevăratul ei rol abia acum începe: *readucerea laolaltă a ştiinţei, credinţei şi moralei în acea formă originară de cunoaştere, numită Metafizică, şi recuperarea omului cel viu şi adevărat de sub servituţile statisticii şi tehnologiei.*

Adaus

Trebuie să-l citez aici pe Fritjof Capra cu *Taofizica: o paralelă între fizica modernă şi mistica orientală* (Ed. Tehnică, Buc., 2004), un excelent studiu de *hermeneutică a fizicii* – de care nu am luat cunoştinţă, din păcate, decât după tipărirea primei ediţii.

Reputatul fizician stabileşte acolo, într-adevăr, nişte analogii extrem de puternice între unele idei şi concepte ale misticii („filosofiei") orientale şi rezultatele cele mai reprezentative ale fizicii moderne.

Punctul de sprijin al întregii construcţii hermeneutice capriene este *analogia* între ceea ce eu am numit *apriorismul* sau *transcendentalismul* ştiinţei moderne şi doctrina *maya* – ambele subsumabile, susţin eu, epistemologiei kantiene, adică acelei perspective *axiomatice*, *fenomenologice*, *paradoxale* şi *probabilistice* de cunoaştere a Naturii inaugurată de Kant în paginile *esteticii* sale *transcendentale*.

„*Maya* nu presupune caracterul iluzoriu al lumii, aşa cum se afirmă adesea în mod eronat. Iluzia se află la nivelul înţelegerii noastre, în faptul de a lua drept

realitate formele şi structurile, obiectele şi fenomenele din jurul nostru, în loc de a înțelege că ele nu sunt decât concepte abstracte produse de intelect. *Maya* este iluzia prin care conceptele sunt identificate cu realitatea, prin care harta este confundată cu teritoriul." (Op. cit. p. 88-89)

Când Fritjof Capra spune aceasta, el nu face însă decît să reformuleze conceptul *iluziei transcendentale* kantiene şi doctrina aşa-numitei *şcoli de la Copenhaga*.

Mă mir că un fizician rafinat, cu o propensiune atât de pronunțată către filosofie, când ajunge la concluzia că „Lumea atomică şi subatomică se află dincolo de limita percepției senzoriale" (p. 51) şi că „Teoria cuantică şi teoria relativității – bazele fizicii moderne – au demonstrat că această realitate transcende logica aristotelică" (p. 45), nu se duce imediat cu gândul la Kant.

Reputatul fizician susține că fizica modenă, cu paradoxele ei, s-a apropiat de zona *insondabilului* şi a *inexprimabilului*, de *esența* Naturii, şi că filosofia (cultura) noastră occidentală, analitică, pragmatică, bazată în mod fundamental pe concepte şi pe construcția rațională de sisteme de concepte, nu este încă pregătită (dacă nu chiar inaptă) să ofere un cadru, o explicație de ordin ontologic noilor rezultate ale ştiinței.

Nu sunt de acord. Nu numai că acest *cadru ontologic* există, dar el a şi precedat, de departe, toate aceste rezultate ale ştiinței moderne: este *idealismul transcendental* kantian.

Subscriu cu totul perspectivei hermeneutice explorate de Capra, analogiile observate de el sunt legitime şi trebuiesc cu siguranță adâncite – adevăratul context al problemei rămâne însă cel kantian, adică al posibilității Metafizicii ca *ştiință universală*. (Este posibilă chiar şi o *hermeneutică a matematicii*, pe care eu însumi o întreprind, implicit, în paginile tezei mele de doctorat, prin analogiile pe care le revelez între problema paradoxelor logico-matematice şi problema antinomiei rațiunii pure la Kant.)

Perspectiva metafizică, în noua sa deschidere, kantiană, vizează de fapt o paradigmă universală a cunoaşterii şi fiinţei, care, în această calitate, devine singura punte de legătură posibilă între ideile şi conceptele ştiinţelor naturii, ale teologiei şi ale moralei.

Metafizica revelează un *cod universal*, o *topică universală*, un sistem universal de *locuri logice* şi de *reguli de simetrie*, o *hartă* în raport cu care diferitele *mituri ale Creaţiei*, diferitele idei şi credinţe religioase ori rezultate ale ştiinţei nu sunt decât *itinerarii posibile*, contingente, istoric determinate, către unul şi acelaşi Adevăr ultim.

În perspectiva Metafizicii, aşa cum a fost ea înţeleasă de Kant, rezultatele ştiinţelor moderne şi doctrinele religioase, de orice fel, îşi găsesc un element de legătură, pot fi omogenizate ideatic şi conceptual, pot fi „citite" într-o cheie comună. În această perspectivă, ele ni se revelează a fi perfect compatibile (adică reciproc deductibile în virtutea unor izomorfisme conceptuale, hermeneutice), eventual complementare (adică reciproc deductibile în virtutea unor reguli de simetrie), dar, în orice caz, numai ca nişte varietăţi istoric determinate ale uneia şi aceleiaşi *Ştiinţe Metafizice* (înţeleasă ca *Logică transcendentală*, ca *Teologie pură* sau ca *Ştiinţă a Nedeterminatului pur*).

Şi *filosofia analitică* a Occidentului şi *trăirismul mistic* al Orientului culminează în acelaşi *Concept*, cel al *Nedeterminatului pur*, pe de o parte, şi cel al lui *Brahman*, pe de alta – ambele înţelese ca *Unu absolut*, în cheie clasică, sau ca *Principiu al unităţii sintetice transcendentale*, în cheie modernă, kantiană. Iar acest *Nedeterminat pur* (de neatins cu mâna şi de necuprins cu mintea, nenăscut şi nepieritor, care nu este nici Fiinţă, nici Nefiinţă) apare totuşi în faţa conştiinţei noastre ca expresie a *libertăţii absolute*, ca *Adevăr absolut*, ca *temei al Creaţiei* şi ca *orizont* al ei, ultim, în ambele perspective de gândire – aceasta este *puntea de legătură* dintre Occident şi Orient, locul comun, punctul din care trebuie plecat pentru a găsi o cale de comunicare şi de împăcare în Lume.

Nu pot să nu amintesc, în acest context, că acest *Nedeterminat pur* (*das Schlechthinunbedingte*, cum spunea Kant) a fost şi tema finală a lui Constantin Noica – aceea cu care, conform mărturisirilor lui Gabriel Liiceanu, filosoful de la Păltiniş ar fi plecat pe drumul cel fără de întoarcere, întru odihna de veci. „*Unbedingheit*" a fost ultimul cuvânt al lui Constantin Noica – adevăratul său testament filosofic. (A se vedea Gabriel Liiceanu: *Moartea lui Noica*, în *Noica*, Humanitas multimedia, 2003 – document audio.)

Cap. IV.

În căutarea unei certitudini bine asigurate

IV.1. Cum e posibil să cunoaştem din lăuntru ceea ce se găseşte afară? Cum e posibil transcendentul?

Problema fundamentală a criticii transcendentale, „*cum e posibilă metafizica*?", întreabă de fapt „*cum e posibil să cunoaştem din afară ceea ce ar putea fi în lăuntru*?", propriu-zis, „*cum e posibil să cunoaştem din lăuntru ceea ce ar putea fi afară*?", sau, mai precis, „cum *condiţii subiective ale gândirii* pot avea *valabilitate obiectivă*, adică să procure condiţiile posibilităţii oricărei cunoaşteri a obiectelor"[121] – exprimă aşadar aceeaşi *mirare* care a tras la lumină întreaga filosofie a Greciei Antice, anume: „*Ce este fiinţa* (*to on ē on*)?", „*Ce înseamnă a fi* (adică *să fie* ceva)?", „*Ce este când* [în general] *este ceva*?", sau, până la urmă, „*Dacă este* [în general] *ceva*, *mai degrabă decât nimic*?", cum se va întreba în felul său şi Leibniz[122], adâncind investigaţiile lui Parmenide, Socrate şi Platon, în perspectiva aceluiaşi realism transcendental pur – ca şi Heidegger, de altfel, când se întreba: „De ce este de fapt fiinţare şi nu, mai degrabă, Nimic?"[123] – spre deosebire de perspectiva nominalistă a lui Peirce[124], de pildă, pentru care *to on* (*fiirea*, adică *a fi* în general *ceva*) era un *predicat universal*, de *extensie infinită*, valabil în privinţa tuturor lucrurilor întrucât *sunt* (adică *fiinţează*), dar de *intensie nulă*, întrucât, ca *substantiv*, nu desemnează nimic, adică nimic existent (determinat).

Kant, în schimb, nu se îndoieşte că *este* (în general) *ceva*, că există un *semnificat* al acestui concept pur al intelectului, este *realist* în această privinţă, dar ştie că acest *semnificat* nu poate fi un obiect empiric, drept care se va concentra asupra descoperirii unei anumite

semnificații ontologice, indirecte, care îi va conferi acestui concept o anumită *valoare practică*, implicit *obiectivă*, chiar în câmpul experienței.

În această nouă perspectivă, critică, semnificația ontologică a tuturor conceptelor pure ale intelectului va fi aceea de *receptacule* sau *forme a priori*, ca *orizonturi* sau *maxime* ale oricărei experiențe posibile şi, tocmai de aceea, ale oricărei experiențe reale. *To on*, în perspectiva critică a lui Kant, nu desemnează un obiect empiric, are însă o *semnificație ontologică*, cu valoare de maximă sau imperativ categoric al *ființării*, este *orizontul* care cheamă ființa la lumină şi chiar *mediul ființării*, *condiția ei de posibilitate*.

Ființa, ca să ființeze, trebuie mai întâi să fie, şi, dacă ființează, este întru a fi. Ființa nu poate ființa fără să fie şi nu poate fi fără să ființeze. Ființa premerge propriei sale ființări şi, în ființare, premerge propriei sale ființe. A fi (ființa) este condiția, mediul şi orizontul ființării – aceasta este perspectiva *transcendentală* kantiană asupra *ființării*, ca *ivire* a *ceva* în propriul său *concept*, *în fața conştiinței noastre*.

Această conotație subiectivă finală, asumată de Kant, şi care este chiar esența spiritului său critic, va fi abandonată însă în idealismul absolut al lui Hegel, de pildă, care se va avânta şi el alături de Fichte şi Schelling în aceeaşi *subrepție cosmologică*, adică în aceeaşi încercare de substituire a fenomenologiei conceptelor noastre transcendentale unei presupuse fenomenologii a naturii.

Aşadar, la Kant, amfibolia aceasta este cenzurată: noi nu putem cunoaşte *semnificatul* conceptelor noastre pure, adică *ceea ce este obiectul lor în sine*, ci doar *semnificația lor ontologică*, adică *ceea ce poate fi obiectul lor pentru noi*, ceea ce nu mai este nici nominalism, nici realism, ci *idealism critic*, adică *transcendental*.

De la Aristotel încoace, metafizica nu a însemnat altceva decât o suspendare subiectivă a fizicii, o înălțare, un zbor deasupra fizicii, dar şi o lansare către fizică, un plonjon în substanța ei posibilă, o redescoperire a ei pe

cale deductivă – *transcendentală*, va spune Kant. Tocmai de aceea, celebra întrebare a Criticii, „cum e posibilă metafizica?", se va traduce de fapt în mirarea: *cum de e posibilă metafizica*? Aparenta îndoială sau circumspecție cu care Kant abordează problema metafizicii este numai un pas strategic înapoi, tocmai pentru a vedea mai bine ansamblul problemei. Kant încerca de fapt o depășire sau adâncire a întrebărilor clasice asupra ființei, referitoare la ceea ce este ființa, adică la ceea ce înseamnă „a fi". Întrebările sale vizau posibilitatea ființei, un răspuns la „Cum e cu putință a fi, adică, să fie [în genere] ceva?". Dar fondul problemei a rămas acelaşi: cum de e posibil să cunoaştem pe din afară ceea ce este în lăuntru, ceea ce sunt lucrurile în sine, adică în ele şi pentru ele însele? Socrate răspundea aşa: pentru că ni le putem reaminti. Iar Kant va adăuga: pentru că noi putem reproduce sau regăsi a priori posibilitatea lor, precizând fără întârziere că noi şi rămânem aici, la simpla lor posibilitate, că, de fapt, noi nu realizăm până la capăt cunoaşterea lucrurilor, a ceea ce sunt ele în sine, ci rămânem mereu suspendați în afara lor, în spațiul posibil al gândirii, în „peştera" propriei noastre eucrații, restaurată ca disciplină transcendentală a rațiunii pure.

Întrucât toate categoriile şi conceptele pure ale intelectului, precum şi toate idealurile rațiunii, va spune Kant, sunt deductibile *a priori*, adică se constituie independent de lucruri şi dincoace de reprezentările noastre sensibile, undeva între conştiința noastră şi lumea de afară, acea simbioză completă sau identificare totală între om şi natură, acea suspendare totală a naturii ca subiectivitate pură, nu mai este posibilă, pentru noi, decât în acest plan transcendental al conştiinței, al cunoaşterii pure, nu şi în cel al cunoaşterii practice. Iar din *transcendental* nu vom putea evada niciodată, susține Kant, deşi vom încerca şi nu vom renunța la lucrul acesta niciodată.

Din acest moment, problema lui Kant se va deschide pe un nou palier: cum pot să stea toate aceste rezultate contradictorii împreună, ce le generează şi ce le

ține în frâu? Dacă şi cum e posibil să cunoaştem ceea ce nu poate fi cunoscut? Cum e posibil să cunoaştem raportul nostru ontologic cu un obiect real, dar imposibil de găsit în realitate? Cum de e posibil să cunoaştem lucrurile, aşa, pe din afară, şi cât de adevărată poate fi cunoaşterea aceasta? Până la urmă, cum e posibil obiectul? Mai bine zis, cum e posibil transcendentul? În fond, (1) „cum sunt posibile judecățile sintetice a priori?" sau (2) „cum sunt posibile conceptele pure ale intelectului şi ideile pure ale rațiunii?" – căci ele ne trimit spre *transcendent*, adică spre nişte întreguri, totalități şi idealuri imposibil de atins empiric. „Salvarea şi ruina Metafizicii depinde de soluționarea acestei probleme sau de o dovadă suficientă că posibilitatea, pe care vrea s-o ştie explicată, nu există în realitate."[125] Abia în răspunsul la aceste întrebări, spune Kant, vom găsi răspunsul mult râvnit la întrebarea fundamentală a metafizicii: „cum este posibilă metafizica?".

Prin urmare, Kant voia să ştie cu certitudine, fie că sunt, fie că nu sunt posibile aceste concepte, judecăți şi idei sintetice a priori, adică dacă au sau nu un fundament ontologic, dacă nu sunt cu totul înşelătoare, dacă avem vreo asigurare că ele ne conduc spre adevăr. Până la urmă, paradoxal, tocmai prin scepticismul său critic, răspunsul lui Kant se va dovedi a fi unul pozitiv. Garanția posibilității cunoaşterii nu va fi însă alta decât acelaşi „Unu" al lui Parmenide, sub forma unui principiu al unității transcendentale, care configurează totul şi care, la fel, pentru noi va rămâne mereu ascuns, dincolo chiar şi de ideea unei ființe supreme, întrucât în conceptul ei nu se găseşte altceva decât o maximă a rațiunii, niciodată nedeterminatul însuşi, ci doar o reprezentare sintetică a priori, imposibil de găsit în mod real.

1) În concluzia esteticii sale transcendentale, Kant va afirma fără nici un echivoc despre judecățile sintetice *a priori* că sunt posibile, şi anume, prin cele două *intuiții pure a priori*, *spațiul* şi *timpul*, cu precizarea că: „În aceste intuiții, când în judecata *a priori* vrem să ieşim din

conceptul dat, găsim ceea ce nu poate fi descoperit *a priori în* concept, ci desigur în intuiția care-i corespunde şi poate fi legată sintetic cu acest concept. Dar aceste judecăți nu se întind, din această cauză, niciodată mai departe de obiectele simțurilor şi nu pot fi valabile decât pentru obiecte ale experienței posibile."[126] Precizarea, deci, este că domeniul de aplicație sau de valabilitate al acestor judecăți sintetice *a priori* se opreşte la experiența posibilă şi la obiectele experienței posibile. Cu alte cuvinte, noi nu putem afirma cu certitudine existența unui lucru decât dacă acesta ne afectează simțurile şi sunt satisfăcute condițiile receptării şi recunoaşterii lui, adică dacă avem deja conceptul său posibil. Orice altă extindere a judecăților noastre sintetice în domeniul lucrurilor şi al lumii reale este pur iluzorie, ea neputând fi luată în seamă decât ca recomandare pentru găsirea unor *obiecte*, respectiv *fenomene posibile*.

În estetica sa transcendentală Kant a permis lucrurilor să vină în mod real către noi, le-a lăsat deschisă calea spre *concept*, prin intermediul sensibilității noastre, recunoscând astfel şi empiriştilor partea lor de dreptate. Numai că lucrurile trebuiau să fie întâmpinate de *cineva* şi în nişte *condiții* în care ele să fie *recognoscibile*. Fără aceste condiții lucrurile nu au cum să şi existe în sine, adică să rămână ceea ce sunt, dar şi să evolueze spre propriul lor concept. Facultatea noastră sensibilă nu este un fel de maşină de tocat, în care, obiectele experienței, după ce au fost bine „disecate", până la nivel de substanță, pentru a putea „intra" pe cele cinci „capilare" ale simțurilor, se recompun în mod miraculos la loc, în capul nostru, cu aceleaşi forme şi proprietăți pe care le aveau şi afară.

Unde sunt totuşi aceste obiecte ale experienței? Cum de rămân totuşi afară, deşi par să fi fost înghițite cu totul în reprezentările lor? Pe această cale, strict empirică, pur şi simplu nu poate fi gândit fenomenul cunoaşterii. De aceea era necesar ca *spațiul*, *timpul* şi *conştiința* noastră să fie date înaintea lucrurilor, însă, în planul *cunoaşterii posibile*, nu în planul *realității empirice*,

care, oricum, va rămâne mereu enigmatic şi în legătură cu care Kant şi-a declinat mereu competenţa cunoaşterii, ca Socrate. Deci, nu ca la Descartes, unde iluzia transcendentală funcţiona din plin, întrucât metoda sa, inaugurată în geometria analitică, calchia pur şi simplu *apriorismul* transcendental logico-matematic pe intuiţia sensibilă şi îl traducea acolo ca *apriorism* material, cauzal, confundând condiţionarea *ontologică* cu cauzalitatea sau determinismul *ontic* (în termenii lui Heidegger). *Cauza*, spunea Descartes, *nu poate fi mai puţin reală decât efectul*, înzestrând în acest fel *spaţiul* şi *timpul*, *materia* şi *conştiinţa*, deopotrivă, cu proprietăţi *materiale*, cu totul improprii, şi punându-le ca pe un fel de *materie duplicitară* să stea la temelia naturii.

2) Răspunsul la cea de-a doua parte a problemei, *cum sunt posibile conceptele, ideile şi toate celelalte reprezentări pure a priori ale intelectului şi ale raţinuii*, mult mai complicat şi mai anevoios, îi va răpi lui Kant cea mai mare parte a *Criticii*, căci nu se va rezuma la a „demonstra" că *sunt posibile*, oarecum enunţiativ sau axiomatic, cum a procedat în cazul *posibilităţii judecăţilor sintetice a priori* în estetica transcendentală, ci va căuta totodată şi răspunsul profund la întrebarea: *cum de sunt posibile*? – va escalada, aşadar, rând pe rând, toate piscurile intelectului şi ale raţinuii, de la *categorii* până la *unitatea sintetică a priori* şi *nedeterminatul pur*. Practic, în *deducerea categoriilor intelectului* pur se va contura şi schema viitoare de deducere a tuturor celorlale reprezentări pure ale intelectului şi ale raţiunii.

Tot ce se găseşte în stare pură, adică *a priori*, în intelect şi raţiune, decurge dintr-un unic principiu, cel al *unităţii transcendentale*, corespondentul kantian al *ipotezei ontologice parmenideene*, care susţinea că gândirea însăşi nu poate începe sau nu se poate lansa (în deducţiile sau sintezele sale *a priori* – ar fi spus Kant) decât de la „fie Unul", axioma originară a gândirii, punerea ipotetică a lui „Unul" ca fiind dat, tocmai întrucât de la ipoteza contrară, adică de la „*nu este nimic*", nu se poate *deduce* nimic.

„*Gigni de nihilo nihil, in nihilum nil posse reverti*”[127] – citează Kant din vechea gândire scolastică, pentru a sublinia necesitatea transcendentală a *supoziției ontologice* cum că *este* ceva, adică ceva dat permanent într-un *obiect-temă* al gândirii, în afară de care gândirea însăşi nici nu se poate constitui.

De aceea, toate conceptele sintetice *a priori* vor decurge la Kant pe o linie descendentă, transcendentală, în ordinea condiționărilor, adică în perspectiva posibilității sau necesității lor transcendentale, sub autoritatea acestui principiu suprem al *unității sintetice transcendentale*, a cărui origine va rămâne însă pentru totdeauna ascunsă, ca şi aceea a *lucrului în sine*, la celălalt capăt al cunoaşterii.

De pildă, din acest principiu unificator suprem decurg atât condițiile *a priori* ale experienței posibile cât şi cele patru clase de categorii ale intelectului. Practic din acest „Unu” parmenidean, nominalizabil dar nedefinibil, *nedeterminat*, Kant va deduce categoriile şi toate formele sau reprezentările pure ale intelectului şi ale rațiunii. Din acest principiu Kant deduce practic *lumea posibilă* şi toate *condițiile formale* ale cunoaşterii posibile, ca *topică transcendentală*, chiar în sensul aristotelic al cuvântului, adică într-un fel de dispozitiv de *aşteptare* sau de *întâmpinare*, aş zice, gata oricând să primească în *locurile sale logice*, goale, conținutul empiric al experienței. Toate aceste concepte, idei şi forme *a priori* sunt imuabile, asemenea principiului din care decurg. Ele sunt obiectele pure care vor fi „evocate” în obiectele empiriei, unde se vor regăsi ca *întruchipări ale propriei lor amintiri*. Practic, aceste forme pure ale intelectului se vor recunoaşte şi îşi vor aminti de ele însăşi în fenomenele sau reprezentările lor empirice, pe firul binecunoscut al *aprehensiunii*, *reproducerii* şi *recogniției*, tocmai prin facultatea intelectului de a sintetiza diversul, pe toate treptele cunoaşterii, în diferite unități transcendentale, de la simple reprezentări empirice până la concepte ale unor obiecte empirice. Într-o simetrie perfectă, sinteza transcendentală a categoriilor va prefigura schema reducerii diversului

empiric sub concepte. Practic, investigând condițiile de posibilitate şi originea tuturor formelor pure posibile ale intelectului, Kant reface o lume posibilă, consistentă logic, gata a se calchia oricând peste experiența empirică şi a se recunoaşte astfel în lumea reală, de dincolo de simțuri.

Ceea ce va face Hegel în *Fenomenologia spiritului* nu va fi altceva decât o *deducție transcendentală a sistemului categoriilor pure ale intelectului*, ca deschidere sublimă a *ființei* în propria sa *ființare*, de fapt, în lumina spiritului, ar fi spus Kant, adică în lăuntrul nostru, în spațiul nostru transcendental. Toată *fenomenologia spiritului*, a lui Hegel, nu este altceva decât ivirea posibilă a *ființei* (în fața propriei noastre conştiințe) ca *principiu absolut al unității sintetice a priori*, o devoalare a *ființei* într-un *sistem absolut al cunoaşterii*, ca *adeverire de sine*.

Fenomenologia spiritului este arhitectura însăşi a „peşterii", o istorie a *anamnezei* ființei absolute, va spune în felul său Hegel, care a plecat de la sine pentru a se regăsi la sfârşit în conceptul propriei sale libertăți. Hegel a reeditat practic mitul presocratic al cunoaşterii posibile, în toată plenitudinea lui, pe calea unei psihologii transcendentale, cum ar fi spus Kant, care, iarăşi, se va confunda cu o *logică transcendentală* şi cu o *topică a ființei*.

Kant îşi va impune însă mereu să ne țină cu picioarele pe pământ.

În realitate, spune Kant în felul său, relația noastră cu lumea exterioară va fi întotdeauna cenzurată de o *prezență insondabilă*, care se manifestă prin *surprizele* pe care ni le produce peste tot, atât în lucruri, în raportul nostru cu ele, cât şi în intelect, ca spontaneitate creatoare, sau în spirit, ca libertate şi spontaneitate morală, dar, până la urmă, chiar şi ca disciplină sau schemă a rațiunii pure, căci toate sunt, în fond, expresii ale spontaneității şi libertății ființei.

Problema deschisă în fața lui Kant era cu totul surprinzătoare:

Noi putem conceptualiza chiar şi acest *izvor transcendent* al surprizelor noastre ontologice, mai mult, îl putem deduce *a priori*, ca necesitate pură în tabloul general al conceptelor raţiunii pure. Prin urmare, şi în conceptul acestei *realităţi transcendente*, surprinzătoare şi obiective, independente de subiectivitatea noastră, îndiferent că îi spunem *fiinţa absolută* sau *lucru în sine*, suntem tot în intelect, adică tot într-o *reprezentare posibilă a priori*, în lăuntrul spaţiului nostru transcendental. Cu alte cuvinte, referinţa sau obiectul acestor concepte se află tot în spaţiul transcendental, mai mult, nici nu este posibil un obiect empiric al acestor concepte, pentru noi, pentru că, în mod categoric, noi nu îl putem concepe ca pe un obiect al unei experienţe posibile – nu putem concepe o experienţă globală a *lumii*, a *fiinţei* şi, până la urmă, a nici unui *obiect*, decât ca intuiţie sintetică *a priori*, ceea ce nu are nici o relevanţă empirică asupra semnificaţiei lor ontologice, adică privitor la existenţa referinţei lor. Deci, pe de o parte, noi putem deduce acest handicap al cunoaşterii pe o cale transcendentală pură, pe un model al cunoaşterii deductibil *a priori*, pe de altă parte, el este şi confirmat practic, în activitatea noastră de cunoaştere reală. Nu suntem atunci, chiar în acest scepticism critic asupra posibilităţii cunoaşterii, din nou, în aceeaşi situaţie subiectivă de a putea deduce *a priori* condiţia de existenţă, de data aceasta chiar a lumii obiective? Nu ne-am întors iarăşi în *peşteră* cu Socrate? Nu s-a restabilit cumva din nou legătura sau condiţionarea iniţială între aparenţă şi fiinţare, între umbre şi lucruri? Dacă putem integra *raţional*, adică putem aduce în lumina conştiinţei, până şi *iraţionalul*, *misterul*, *spontaneitatea* şi *ascunderea* acestei lumi, nu suntem din nou în conceptul unei lumi subiective, care se confundă de data aceasta în mod real cu lumea reală?

Împins de un bun simţ desăvârşit şi de o mare voinţă de cunoaştere şi de clarificare interioară, Kant a căzut până la urmă peste problema *certitudinii absolute*, adică peste Adevăr, reconectând involuntar filosofia

modernă la *Logos*, la marea tradiție a filosofiei clasice greceşti, deturnată cândva de Aristotel pe făgaşul distincțiilor analitice, în care ne zbatem, nu fără un oarecare folos, încă şi astăzi.

IV.2. Miopia noastră transcendentală şi depăşirea ei prin recunoaşterea şi integrarea rațională a incertitudinii sale constitutive într-un sistem antinomic al lumii (experienței) posibile. Evadarea din iluzie prin recunoaşterea iluziei.

În celebra sa *revoluție copernicană*, răsturnând raportul empiric şi aparent al condiționărilor între lucruri, restabilind, în plan transcendental, subordonarea fenomenelor la condițiile facultății noastre de cunoaştere, nu invers, cum pretindeau empiriştii, precum şi adevărul că dincolo de fenomene noi nu cunoaştem, la propriu, nimic, Kant a reaşezat omul în *centrul universului* (cunoscut), adică exact în postura privilegiată pe care o avea în tradiția antică a filosofiei greceşti, dar şi în *limitele sale sublunare*.

Omul, la Kant, este *măsura tuturor lucrurilor*, dar nu şi *creatorul* lor. Determinismul său transcendental nu priveşte existența obiectelor, nu este un determinism de tip cauzal, ci teleologic, prognozistic, care prefigurează doar modul în care obiectele ne-ar putea fi date într-o experiență posibilă şi necesară. Cunoştințele noastre sintetice, obținute pe o cale strict transcendentală, sunt *a priori*, adică *preced experiența*, întrucât ele nu reprezintă decât o prefigurare a *posibilului* – iar *posibilul precede existența*. Iată de ce, omul, în perspectiva critică, îşi dublează practic existența profană cu dimensiunea *posibilului*, fără să fie, în fond, pe acest *palier transcendental* al existenței sale, decât un *orb* care încearcă mereu să îşi imagineze lumea de afară, tatonând lucrurile din jur, iscodind peste tot, în sinea sa, şi aşteptând tot timpul parcă o mare întâlnire cu Ceva sau Cineva în cadrul experienței, care să-i spună că nu s-a

înşelat, că ceea ce îşi închipuie el despre lumea de afară *este* adevărat. Omul, în viziunea lui Kant, este un *orb* îngrijorat, care trăişte continuu, dar nu pasiv, *în aşteptarea lui Godot*[128].

Uriaşa ascensiune spirituală a Greciei Antice a fost posibilă tocmai pentru că a izvorât din *mintea* unui *orb*, Homer, cel care, lipsit de obişnuita vedere lumească, tocmai pentru a mai putea trăi în lume, a fost nevoit să o ia şi să o poarte cu sine, să o reconstruiască din temelii în interior, sublimând astfel întreaga istorie a omului şi a lumii ca *epos* şi *ethos*, adică *etică sacră*. Omul şi lumea sa homerică nu erau altceva decât o oglindă în care se reflecta Olimpul şi lupta pentru supremaţie dintre zei. Fiinţa însăşi părea a fi, în esenţă, o *teogonie* şi o *teomahie*. Cu cele două mari epopei, în care trăia, pe care le recita probabil ore şi zile în şir, Homer a reuşit să le deschidă grecilor ochiul interior şi să îi transporte pe tărâmul metafizicii. Acelaşi lucru l-a făcut şi Kant, care va rămâne pentru totdeauna un mare început şi un mare reper în peisajul filosofiei moderne germane şi universale.

Kant a deschis ochiul nostru interior şi ne-a revelat toposul lăuntric, *transcendental*.

Spre deosebire de greci însă, care nu s-au desprins niciodată din mirajul lui Homer şi al Pithiei, crezând până la sfârşit că *este tot ce poate fi gândit* (*căci dacă n-ar fi, nu s-ar povesti*, zice basmul, *iar dacă nu a fost, va fi*, am putea adăuga în acelaşi spirit eleat), Kant a introdus o distincţie critică în mecanismul aşa-numitului *argument ontologic*: şi anume că *introspecţia* sub nici un chip nu ne poate conduce la o realitate empirică, ci doar la o realitate posibilă, care, în conceptul ei, doar ni se insinuează, doar ni se recomandă a fi căutată, însă care, până la găsirea ei pe cale empirică, nu va avea nici un fel de realitate obiectivă, pentru noi. Mai mult, susţine Kant, chiar dacă o vom găsi, ceva din acea realitate posibilă *întruchipată* tot va rămâne afară din noi, nu o vom putea capta niciodată integral în reprezentările noastre. Dumnezeu, de pildă, ni se arată în spaţiul transcendental, Îl *ştim*, dar ni se ascunde în spaţiul empiric, nu Îl

cunoaştem. În perspectiva critică, aşadar, în raport cu prezența exterioară şi obiectivă a lucrurilor şi a lumii, noi vom fi întotdeauna *orbi* sau vom suferi în cel mai bun caz de o incurabilă *miopie*.

Grecii, cu Socrate în frunte, au descoperit şi s-au oprit la *i-manența transcendentului*, adică la felul în care noi putem ajunge pe o cale transcendentală (a reflecției şi a limbajului) la *absolut*, la Apeiron, Logos, Unu, Ființă.

Modernii, pragmatici, au descoperit şi s-au oprit la *e-manența transcendentalului*, adică la felul în care noi putem ajunge pe o cale transcendentală la *lucruri*.

Indiferent dacă se numeau Descartes, Leibniz sau Hume, toți căutau, pe diferite căi, acelaşi lucru: fundamentarea *cunoaşterii lucrurilor* – ştiința „realității obiective". Iar pe frontispiciul acestei Ştiințe scrie cu totul altceva decât pe aticul Templului din Delfi: *Cunoaşte lucrurile, dobândeşte informații şi cunoaşte-vei puterea Zeilor*. Totul, de la *Cuatro cento* încoace, parcă vrea să ne țintuiască privirea afară, în lucruri, culminând cu isteria mercantilă din ziua de astăzi.

Kant, la cumpăna acestor două mari direcții de gândire sau *programe existențiale*, a descoperit însuşi *transcendentalul*, dar s-a şi oprit la el, restrângându-i competența atât în chestiunea *absolutului* cât şi în aceea a *realității empirice*.

Miopia noastră transcendentală congenitală, în viziunea lui Kant, este cu privire atât la *obiecte*, cât şi la *absolut*. Iar dacă această *miopie* este reală, probată empiric, şi ne este dată *a priori* ca *schemă* pură a rațiunii, atunci nu este ea însăşi *forma* adevărului absolut?

Cu alte cuvinte, sistemul lumii, în conceptul său transcendental, va avea întotdeauna o necunoscută în plus: *transcendentul*, care îl va face să fie întotdeauna *incomplet* în raport cu obiectul său posibil, *lumea reală*.

Dar, dacă integrăm şi această incertitudine într-un sistem antinomic al lumii posibile, nu dăm chiar peste lumea reală? Nu cumva *antinomia rațiunii pure* este chiar *expresia transcendentală* a unei *antinomii ontologice* constitutive a lumii reale?

Ceea ce cred că a clarificat Kant definitiv în istoria filosofiei este că noi nu vom putea ieşi niciodată de sub vălul *iluziei*, adică al *incompletitudinii* facultății noastre sensibile şi de reprezentare, drept care, ca în celebra doctrină *maya* a filosofiei upanişadice, noi nu vom putea vedea niciodată în toată nuditatea ei *realitatea* exterioară, absolut obiectivă, din afara conştiinței noastre.

De asemenea, tot de la Kant încoace, este clar că în conceptul sau ideea oricărei instanțe sau ființe transcendente, noi nu vom avea niciodată altceva decât o reprezentare a posibilității ei ontologice, *a priori*, nu şi a existenței sale reale. Toate „producțiile" noastre transcendentale nu sunt decât receptacule, sugestii de căutare sau finalități posibile, printre lucrurile reale. Aceasta este perspectiva *esteticii transcendentale*. Şi majoritatea exegeților se opresc aici. Unul singur a avut curajul să meargă mai departe, şi nu din interese exegetice: Heidegger – căci demersul critic kantian va deveni treptat, de la *antitetica* rațiunii pure încolo, o curajoasă *evadare din iluzie* prin *recunoaşterea iluziei*.

Soluția lui Kant va fi până la urmă aceea a unei *lucidități absolute*. Tocmai de aceea, zborului său critic nu putea să-i urmeze decât o reîntoarcere la Homer, la redescoperirea şi reînsăilarea *poveştii*. Hegel şi Heidegger, mai ales, nu au făcut decât să redescopere şi să reconstituie *epopeea ființei, a omului şi a naturii*.

Omul, la Kant, este un Homer hiperlucid, care a ieşit pentru o clipă din epopee, unde se simțea captiv ca într-o *karma* şi din interiorul căreia nu putea vedea orizontul propriei sale deveniri. Înălțat deasupra propriului său univers interior, omul kantian a descoperit cu uimire că ceea ce vede el în *sinea* sa este de fapt şi tot spectrul vizibil, adică tot ceea ce *se poate vedea* în lume. *Nu poți vedea ceea ce nu este dinainte în tine posibil* – pare a spune Kant. Nu este cumva un alt fel de a spune: *nu m-ai căuta dacă nu m-ai fi găsit*? Şi nu este cumva acest *efect de bumerang al ființei* chiar esența *ironiei socratice* pe tărâm analitic?

IV.3. Surpriza ontologică – esența oricărui obiect posibil, ca *Gegenstand*.

Pus în această lumină, *apriorismul* kantian nu este până la urmă decât expresia critică a *anamnezei*, a reamintirii ideilor la Socrate, iar *experiența*, o *maieutică*, o provocare exterioară a unui Maestru Anonim[129], omniprezent, o atingere exterioară surprinzătoare, mai mult sau mai puțin dureroasă şi ironică, menită a ne trezi mereu amintirea ideilor, a lucrurilor, a lumii şi a Lui însuşi, în ultimă instanță. Mai mult, căutând condițiile *certitudinii* în cunoaştere, adică *topica transcendentală* a sistemului rațiunii pure, Kant a dat până la urmă peste *topica ființei*, ce sta ascunsă chiar în lăuntrul facultății noastre de cunoaştere, adică exact peste programul metafizic al lui Aristotel, convins şi el, în spirit eleat, că ființa nu poate fi altfel decât aşa cum o putem concepe, adică aşa cum ne putem *întreba despre ea*[130]. Acesta este sensul în care, la Heidegger, demersul critic kantian, aparent o teorie a cunoaşterii, este de fapt o metafizică pură. Evident, după distincțiile critice operate de Kant, nu mai rămânea decât să recuperăm *timpul*, *viața* şi istoricitatea *ființei*, printr-un fel de reconstituire şi reanimare a *ființei*, ceea ce s-a şi încercat, dar acestea sunt nişte lucruri care ne vor scăpa întotdeauna printre degete şi în privința cărora vom mai avea întotdeauna ceva de făcut.

Cert este că, în perspectiva fundamentată de Kant, omul rămâne un *orb* căruia îi vor fi ascunse mereu, ireversibil, atât Dumnezeu, cât şi lumea, în integralitatea şi profunzimea lor, tocmai pentru că aceste realități transcendente nu pot fi experimentate, nu pot fi pipăite şi nu pot intra în nici un fel sub incidența capacității noastre de percepere, întotdeauna sub o formă finită, a realității.

Omul, la Kant, are numai conceptul sintetic *a priori* al *prezenței* lui Dumnezeu şi al unei lumii exterioare şi obiective, ca prezență pură, exterioară şi generică, dar el

nu poate subsuma acestor concepte *obiecte ale unei experienţe empirice posibile*, ci, precizez eu, doar o **surpriză ontologică generică**, de care se simte permanent „atins" de undeva din afara universului său cunoscut. Or, tocmai certitudinea acestei *surprize ontologice* oricând posibile, eterne, este izvorul credinţei în existenţa *posibilă* a lui Dumnezeu. Numai dacă am putea cunoaşte vreodată *Totul*, fără să-L fi găsit niciunde pe Dumnezeu, vom fi îndreptăţiţi să spunem că, într-adevăr, Dumnezeu nu există. Însă, tocmai pentru că noi nu putem accede niciodată la o cunoaştere integrală a lucrurilor şi a lumii, existenţa Lui va rămâne întotdeauna posibilă, ascunsă undeva dincolo de limitele experienţei.

Prezenţa tematică a lui Dumnezeu, revelată în plan transcendental, va rămâne întotdeauna pentru noi, în planul experienţei noastre empirice, o *prezenţă problematică* – a cărei *realitate* nu poate fi probată direct (cum probăm existenţa unui obiect oarecare), ci numai indirect, prin *surprizele* pe care ni le produce.

La originea oricărei *abateri* de la ceea ce ni s-ar părea la un moment dat cunoscut, verificat îndelung prin experienţă, *implacabil* ori *imposibil* sub imperiul unor „necesităţi naturale", noi aşezăm întotdeauna, în mod spontan, *prezenţa problematică* a unei *cauze transcendente*, inaccesibilă simţurilor, care acţionează de undeva din afara experienţei noastre sensibile. Dar această *prezenţă problematică* (empirică) nu este decât o *aplicaţie* a unei *prezenţe tematice* (transcendentale) – pe care noi o putem concepe *a priori*, ca izvor al oricărei *surprize ontologice* posibile.

Pe scurt, *prezenţa tematică* a maximelor sau idealurilor raţiunii nu este, pentru noi, decât *modelul a priori* al unei *prezenţe problematice* – pusă ca orizont al experienţei noastre empirice.

Datorită acestei *miopii ontologice* constitutive noi nu putem accede nicicum la *certitudinea empirică* a existenţei lui Dumnezeu, dar putem avea certitudinea existenţei Sale *posibile*, ca izvor al tuturor surprizelor noastre ontologice, ca Autor al Lumii şi al Vieţii. Nu

putem accede nicicum la o dovadă incontestabilă a existenței lui Dumnezeu, ba mai mult, este demonstrabil că este nedemonstrabilă existența lui Dumnezeu (am văzul lucrul acesta la Kant, în *Antitetică*), dar avem în schimb *dovada existenței Sale posibile* tocmai în această *surpriză ontologică veşnic posibilă* sublimată în conceptul unui *Ce* veşnic transcendent, care sălăşluieşte dincolo de orizontul universului nostru cunoscut (întotdeauna limitat) şi se află la originea a tot ce există *pentru noi* în mod obiectiv.

În acelaşi spirit eleat, filtrat însă critic, fără a ne lăsa atraşi în mrejele *argumentului ontologic*, am putea să conchidem că existența *posibilă* a lui Dumnezeu este dovedită prin însăşi *posibilitatea transcendentală a conceptului Său*. Cu alte cuvinte, pentru noi, existența conceptului de Dumnezeu nu dovedeşte *existența* Sa, ci doar *posibilitatea* existenței Sale.

„Ființa supremă rămâne deci pentru folosirea pur speculativă a rațiunii un simplu ideal, totuşi un *ideal fără lipsuri*, un concept care încheie şi încununează întreaga cunoaştere omenească, a cărui realitate obiectivă nu poate fi desigur dovedită pe această cale, dar nici respinsă victorios”[131].

Ideea subiacentă a Antiteticii este că *indiscernabilitatea* dovedeşte totuşi ceva: *indemonstrabilitatea*. Tocmai *indemonstrabilitatea* existenței lui Dumnezeu este ceea ce face ca *existența* Sa să nu poată fi nici respinsă categoric, nici acceptată ca fiind certă *a priori*[132].

Totuşi, *surpriza ontologică*, adevărata temelie a conceptului de Dumnezeu, este *probată empiric*, indirect, chiar prin *incompletitudinea* permanentă a cunoştințelor noastre, care este constitutivă şi din care nu vom putea evada niciodată, oricât de mari vor fi progresele noastre în materie de cunoaştere. În consecință, *surpriza ontologică* este aptă a ne furniza o anumită *certitudine*, nu însă asupra *existenței* a ceva, căci este o dovadă *indirectă*, ci a *posibilității existenței a Ceva*, *transcendent*, exterior conştiinței noastre sau, mai bine zis, facultăților

noastre sensibile şi de reprezentare. Acesta este sensul în care *posibilitatea* existenței lui Dumnezeu este *certă*.

Prin imposibilitatea noastră de a avea o percepție globală şi completă a lucrurilor şi a naturii, chiar prin precaritatea facultăților noastre sensibile şi inteligibile, *surpriza ontologică* este o dovadă care, deşi ne parvine uneori chiar pe cale empirică, nu ne livrează în mod nemijlocit *prezența* a ceva dat în fața simțurilor noastre, ci, indirect, absența a *ceva*, şi, tocmai prin asta, *prezența* sa *posibilă* şi *necesară* într-un plan care transcende planul empiriei.

Surpriza ontologică este o dovadă *indirectă* care nu ne poate furniza certitudinea existenței lui Dumnezeu, ci doar certitudinea existenței Sale *posibile* şi *necesare*. Aceasta este distincția introdusă de Kant în critica argumentului ontologic. *Necesitatea transcendentală nu trimite la existența categorică a transcendentului ci numai la posibilitatea existenței sale.* În conceptul de Dumnezeu noi nu am pus mâna încă decât pe cei o sută de taleri *posibili*, nu şi pe cei o sută de taleri *reali* – preciza Kant.

Argumentul ontologic, aşadar, în viziunea lui Kant, nu ne poate furniza certitudinea existenței lui Dumnezeu, ci, repet, doar pe aceea a existenței Sale *posibile* şi *necesare*. Acest gen de certitudine metafizică, transcendentală, este noutatea fundamentală introdusă de Kant. Necesitatea transcendentală sau logică, dacă vreți, se opreşte la realitatea posibilă, nu are consecințe categorice şi asupra realității obiective, ci doar propuneri, pe care numai experiența le poate confirma şi … fapta noastră morală – va susține Kant în *Critica rațiunii practice*.

La temelia *certitudinii metafizice* este deci *surpriza ontologică*, respectiv *absența*, *golul*, *vidul de cunoaştere*[133] pe care conceptele noastre sintetice *a priori* vin să îl umple mereu, fără să o facă însă niciodată complet.

Surpriza ontologică este un concept pe care şi Kant l-ar fi putut avea la îndemână, căci „plutea în aer" în întregul său sistem critic. Însuşi conceptul kantian de obiect (*Gegenstand*) ascundea această intuiție sintetică *a priori* a *golului*, a *nimicului*[134], ca *surpriză ontologică*

posibilă, adică a *obiectivității* (*Gegenständlichkeit*) ca *alteritate* (*Gegenstehen*) – cum va sublinia Heidegger – *diferența specifică* şi *limita* prin care subiectul cunoscător ajunge să se recunoască pe el însuşi ca *Dasein*, ca *prezență* de sine stătătoare şi autentică. *Gegenstand* este „realul" şi, totodată, „opoziția din sânul realului" – ar fi spus Bogza.

„*Dasein*" (folosit de Kant în mod frecvent) este conceptul german clasic pentru *existență* – ceea ce este dat, prezent, aici. (*Das Dasein Gottes*: existența lui Dumnezeu, ca prezență dată în mod absolut şi *a priori* în fața propriei noastre conştiințe.) În perspectiva heideggeriană, şi nu mai puțin kantiană, *Dasein*-ul este *existența premergătoare*, care, în intuiția golului de care se „simte" înconjurat, îşi prevede *a priori* propria sa limită, ca alteritate posibilă, pe care va veni şi o va umple cu prezența sa obiectul empiric, ca *Gegenstand* – ca ceva ce îi stă împotrivă, care îl limitează. Aşadar, în perspectiva teologică *Dasein*-ul va fi chiar ființa lui Dumnezeu; în perspectiva fenomenologică va fi însă ființa omului. Dar, susțin eu, aceste două perspective nu se exclud, ci sunt ortogonal conjugate într-un vast sistem critic al rațiunii pure, în perspectiva transcendentală a lui Kant.

În acest *Gegenstand* (explicitat ca *surpriză ontologică* în fața subiectului cunoscător, adică în raport cu această prezență premergătoare a subiectului – condiție însăşi a existenței lucrurilor ca obiecte ale cunoaşterii) se ascunde cheia întregii *estetici* şi *fenomenologii* kantiene.

Realismul empiric şi *idealismul transcendental* kantian vor consta deci nu în recunoaşterea *existenței* lucrurilor, independent de conştiință, ci a *prezenței* lor (*tematice* sau *posibile*), independent de experiență, căci fără un subiect cunoscător îşi vor pierde sensul atât noțiunea de obiect cât şi aceea de existență. Numai sub acest raport, al *prezenței* lor *tematice* sau *posibile*, *existența* lucrurilor este *certă*. Aceasta este precizarea şi noutatea metafizică adusă de Kant. Dar *Gegenstand* nu exprimă încă destul de clar acest lucru, întrucât, la Kant,

Gegenstand este şi obiectul experienței empirice şi obiectul pur, *a priori* posibil.

Aşadar, dacă *surpriza ontologică* (survenită pe calea experienței) confirmă *transcendentalul*, adică *prezența* unui lucru *posibil*, *surpriza ontologică generică* (survenită pe cale transcendentală, ca intuiție pură, *a priori*) va confirma *transcendentul*, adică *prezența posibilă* a unui lucru, fiind însăşi forma sub care *transcendentul* ni se înfățişează ca *supoziție ontologică* în spațiul nostru transcendental.

Surpriza ontologică generică este supoziția originară în virtutea căreia noi punem la temelia oricărei *surprize ontologice*, indiferent pe ce cale survine, *existența posibilă* a unui obiect, ca izvor sau *cauză* a surprizei. *Obiectul în sine* kantian nu este altceva decât *cauza posibilă a surprizei ontologice generice*. Iată cum *posibilitatea* prezenței sale este „deductibilă" *a priori*, ca *supoziție ontologică transcendentală.*

Cum a ajuns Kant la *obiectul în sine*? – întreabă în cor toți comentatorii. Simplu: prin această *surpriză ontologică generică* în care noi avem conştiința unei *surprize empirice posibile* pe care ne-o poate produce experiența oricând. Iată cum *lucrul în sine* poate fi obținut pe terenul experienței, fără să facă parte totuşi din ea. Iată cum *lucrul în sine* poate fi produs pe o cale strict transcendentală, dar stă totuşi la temelia experienței. Iată cum omul, la Kant, vede totuşi *ceva* existent în mod real, proiectându-şi asupra lumii propria sa lumină interioară, deşi nu vede la propriu *nimic* – doar umbrele acelor lucruri (reale!), de „afară", pe pereții peşterii sale interioare.

Adus pe lume printr-o subtilă prestidigitație metafizică, omul ştie să facă la rândul său să apară obiectele, ca lucruri în sine, tocmai întrucât nu le cunoaşte, şi ştie să le facă să dispară, ca fenomene, tocmai întrucât le cunoaşte. Omul posedă obiectul, tocmai atunci când îl caută, ca supoziție transcendentală, ca lucru în sine, şi îl pierde, îi alunecă printre degete, dispărând cu totul în fenomen, tocmai atunci

când îl găseşte. Aceasta este situaţia ontologică în care se găseşte omul în lume, care a devenit explicită la Kant şi care a putut fi revelată pornind tocmai de la analiza facultăţilor noastre de cunoaştere.

Kant a reuşit pentru prima dată în filosofia modernă să atingă idealul simbiozei dintre genealogia cunoaşterii şi genealogia fiinţei, adică al „Cuvântului" ca promotor şi receptacul al întruchipării.

Aşadar, în cheia de boltă a edificiului critic, eu aş aşeza *surpriza ontologică generică*, tocmai pentru că ea ne arată starea originară a omului, faptul că la naşterea sa omul nu este o *tabula rasa*, cum credea Locke, ci, în zorii cunoaşterii, el are cel puţin revelaţia unei întâlniri miraculoase cu ceva exterior lui. Începând cu experienţa originară a naşterii sale, odată ce i s-a răpit sentimentul divin al *solitudinii absolute* şi al *autosuficienţei*, omul va fi zidit definitiv în *aşteptarea* unei noi întâlniri, a unui nou *miracol* ori *catastrofe*, claustrat pentru totdeauna în *presimţirea* unei noi *surprize* gata să se producă oricând. Şi pentru că viaţa însăşi este zidită în conceptul acestei *surprize ontologice posibile*, sensul vieţii nu poate fi altul decât al *eliberării* de sentimentul şi de posibilitaea acestei *presimţiri*, atrasă fiind la orizont de *amintirea libertăţii şi solitudinii sale originare*.

Cunoaşterea şi raţionalizarea tehnologică a lumii nu sunt altceva decât obiectivarea progresivă a propriei noastre voinţe pe drumul acestei *eliberări*. Ce este omul, el însuşi, ca fiinţă lucidă şi responsabilă, dacă nu o mare surpriză ontologică în faţa naturii? – o *irumpere în fiinţare*, cum avea să spună Heidegger. Morala este însă marea noastră *surpriză* pe care o putem face *naturii*, nu tehnologia, căci ea vizează posibilitatea miracolului, nu a catastrofei. Dumnezeu, în schimb, tocmai asta aşteaptă de la noi, imediat ce ne naştem: să-I întoarcem prin *morală*, simbolic, surpriza şi cadoul vieţii. Prin *amintirea libertăţii noastre originare* Dumnezeu ne cheamă la El, prin *surpriza ontologică* ne trezeşte la realitate, adică, fără să ni se arate, ne face totuşi să-L simţim, să ştim că e prezent, că ne însoţeşte, că e lângă noi.

Omul, orice ar face, nu-L poate atinge pe Dumnezeu, dar nici nu poate să-L uite, întocmai cum Parmenide nu putea uita *tema* lui Unu, în ciuda faptului că nu-l putea defini. Într-un singur fel Îl putem surprinde pe Dumnezeu: să facem ceea ce El se aşteaptă să facem.

Naşterea este experienţa noastră originară care trezeşte în noi *facultatea presimţirii*, sentimentul angoasei, neliniştea şi teama de necunoscut, bănuiala că este tot timpul ceva sau cineva *afară*, undeva dincolo de limitele percepţiei noastre, obligându-ne în permanenţă să „populăm" necunoscutul, această exterioritate inepuizabilă a propriei noastre facultăţi de reprezentare, cu obiecte şi fiinţe imaginare, în scop preventiv, astfel încât, în cazul unei întâlniri reale cu ceva sau cineva de „dincolo", să nu fim cu totul nepregătiţi. Dar satisfacţia unei anticipaţii complete a oricărei surprize ontologice posibile nu va putea fi obţinută niciodată pe o cale pur transcendentală, adică prin simple intuiţii sintetice *a priori* – iar prin experienţa empirică nici atât. A cunoaşte *a priori* ceea se va întâmpla cu noi sau cu lumea în clipa imediat următoare este echivalent cu a prevedea şi a controla propria noastră naştere ori ceea ce ni se va întâmpla imediat după moarte. Dar ştiinţa, *cunoaşterea luciferică*, în termenii lui Blaga, tocmai asta încearcă, fără a obţine însă decât iluzii de o oarecare durată, care sunt spulberate mai devreme sau mai târziu.

Întreg *aparatul aperceptiv transcendental*, investigat de Kant, nu este altceva decât însăşi această *facultate a presimţirii*, iar suprema sa *previziune* posibilă este însăşi *imprevizibilitatea naturii* sau propria sa *imposibilitate* de a prevedea *in concreto* orice surpriză posibilă.

Surprinzătoare, dar nu neaşteptată – iată statutul ontologic al oricărei experienţe posibile.

Limita superioară a imaginaţiei noastre productive este *imposibilitatea* sa constitutivă de a prevedea *Totul*, adică *adevărata înfăţişare şi adevăratele intenţii ale lui Dumnezeu*. Limita inferioară a imaginaţiei noastre productive este *lucrul în sine*.

Sintetic: limita imaginației noastre productive este propria sa *limită* – ca *Gegenstand*. Tocmai această *limită a priori* a imaginației noastre productive reprezintă baza intuitivă a ceea ce am numit *surpriza ontologică generică*. *Gegenstand* este chiar conceptul acestei *presimțiri* – nu este un produs de sinteză al experienței, omologat prin inducție, de eşecul repetat al tentativelor noastre de eliberare dintre limitele experienței empirice, ci un produs al imaginației noastre productive, ivit spontan odată cu prima noastră experiență, a naşterii. Toată cunoaşterea noastră empirică ulterioară va fi o descompunere analitică a acestei *presimțiri originare* – a unui *obiect posibil*, a unui *ceva-de-afară-care-ne-stă-împotrivă*.

Astfel, *surpriza ontologică*, indiferent pe ce cale va surveni ulterior, empirică sau transcendentală, căci am văzut, la Kant, că există şi surprize (spontaneități) ale intelectului pur, va fi de fapt *confirmarea empirică* a acestei *surprize ontologice generice* şi, odată cu ea, a tuturor supozițiilor noastre transcendentale privitoare la existența posibilă a unui *obiect*. Aşa se face că, *în planul experienței*, la originea oricărei surprize ontologice noi vom aşeza întotdeauna un *obiect posibil*, care, ca supoziție transcendentală, ni se va recomanda a fi găsit, iar, *în plan transcendental*, la originea oricărei surprize intelectuale noi vom aşeza un *concept*, care ni se va recomada a fi definit. Şi oricât de mult vom adânci căutarea, nu vom înceta niciodată să descoperim noi şi surprinzătoare obiecte, tot aşa cum nu vom înceta niciodată să urcăm pe spirala definițiilor către noi şi noi concepte, căci tot timpul vom fi provocați în interiorul universului nostru cunoscut de noi surprize, care vin de undeva de *afară*, dintr-un veşnic *neprevăzut*.

Tocmai de aceea, *surprizele ontologice*, indiferent pe ce cale survin, vor apărea întotdeauna în sfera *miracolului*, ori a *catastrofei*, sunt acele întâmplări şi coincidențe care au menirea de a schimba uneori în mod fundamental viața noastră, care ne arată că suntem depăşiți în permanență de ceva ce nu putem prevedea şi

nici controla, ceva căruia trebuie să-i dovedim noi înşine supunere şi înţelegere. În scurtele răgazuri pe care le avem între aceste evenimente cruciale (*experimentum crucis* se spune în ştiinţă), în intervalele în care credem cu naivitate că am înţeles totul şi că nimic nu ne mai poate surprinde, noi suntem căzuţi de fapt într-o dulce adormire şi ignoranţă, din care *Cel-de-dincolo-şi-mai-presus-de-noi-şi-de-toate* ne va trezi cândva, mai devreme sau mai târziu, cu o nouă *surpriză*, *catastrofă* ori *miracol*.

Orice nouă *descoperire*, orice nouă *surpriză ontologică*, va fi implicit şi o dovadă a existenţei lui Dumnezeu. Nu regularităţile naturii (aşa-numitele ei legi) sugerează şi probează existenţa unei *prezenţe transcendente*, diriguitoare, ci *neregularităţile* naturii, *surprizele* pe care ea ni le face, *vidul legislativ* pe care ea îl provoacă uneori, cu totul imprevizibil, chiar în lăuntrul facultăţii noastre de cunoaştere. În conceptul de Dumnezeu noi *prevedem* de fapt *neprevăzutul*, dar numai ca fiind posibil.

Aşadar, nu existenţa lucrurilor, adică prezenţa lor ca fenomene în faţa conştiinţei noastre, probează existenţa lui Dumnezeu, ci *apariţia* şi *dispariţia* lor surprinzătoare din planul facultăţii noastre de reprezentare. Nu avem *argumente transcendentale* pentru existenţa lui Dumnezeu, spune în felul său Kant, ci, precizez eu, doar un dispozitiv de aşteptare şi de întâmpinare a surprizelor ontologice, căruia natura îi dă satisfacţie, întotdeauna, mai devreme sau mai târziu.

Insatisfacţia noastră ontologică originară îşi găseşte în cele din urmă rezolvarea în propria sa deducere transcendentală, în satisfacţia că, cel puţin, putem prevedea şi înţelege, adică întegra raţional, propria noastră precaritate ontologică, iar această certitudine sintetică *a priori* este probată empiric la fiecare pas.

Nu putem folosi nici una dintre aptitudinile dispozitivului nostru de cunoaştere în favoarea existenţei lui Dumnezeu, decât precaritatea acestui dispozitiv – propriile noastre limite în faţa acestei inepuizabile *Teme*.

În aceste condiții, celebra întrebare kantiană, „Cum sunt posibile intuițiile sintetice a priori?", se va traduce de fapt în «Cum poate facultatea imaginației noastre productive să-şi imagineze (producă) propriile sale limite?» sau «Cum poate gândirea noastră rațională, care este facultatea *posibilului* prin excelență, să intuiască *imposibilul* (falsul, absurdul etc.)?» sau, *mutatis mutandis*, «Cum poate natura să-şi producă germenii propriei sale negații (distrugeri)?».

Această interpretare metafizică, în cheie heideggeriană, ne conduce de fapt la întrebarea „Cum este posibilă intuiția sintetică *a priori* a *transcendentului*?", care se va traduce acum în «Cum este posibilă intuiția sintetică *a priori* a *surprizei onologice generice*, adică a *neprevăzutului absolut*?». Dar răspunsul la această întrebare nu poate fi găsit decât sub ipoteza unui *schematism antinomic universal*, care să răspundă atât de relația *obiect-concept* în cadrul experienței empirice cât şi de relația *transcendent-transcendental* în cadrul experienței posibile, un *schematism* care să gestioneze şi să omogenizeze „arhitectural" cunoaşterea empirică şi cunoaşterea transcendentală, ştiințele naturii şi metafizica.

Cap. V.

Paradigma orbului

V.1. Omul lui Kant – orbul lui Cheselden

În capitolul „Despre principiul distingerii tuturor obiectelor în genere în fenomene şi noumene" Kant vorbea despre o „țară" a intelectului pur, comparându-l cu o „insulă", o „țară a adevărului", mai spunea el, „împrejmuită de un ocean vast şi furtunos, adevăratul sediu al iluziei"[135]. Ca să rezonăm la această sublimă metaforă kantiană, am putea spune că întregul demers critic kantian nu este altceva decât o încercare de distingere între afacerile interne şi cele externe ale unei țări înconjurate de un tărâm complet necunoscut şi inaccesibil, dar de unde sosesc permanent o mulțime de solii cu tot felul de răvaşe, poveşti despre existența a tot felul de lucruri, pe care însă nimeni din această țară nu le va putea vedea vreodată, ci doar închipui după relatările acestor musafiri nepoftiți şi doar prin comparație cu lucrurile care se găsesc aici, dincoace de frontiere. Obiectul „comerțului" (*commercium*) – tot o expresie a lui Kant – este o ciudată întrebuințare, fără intrare în posesie, a obiectelor de dincolo de frontiere, de către locuitorii acestei țări *autarhice*. Însă, deşi ei sunt mereu preveniți de către suveranul lor că tot ceea ce cred că manipulează şi construiesc pe celălalt tărâm s-ar putea să fie doar o iluzie iar actul lor de proprietate asupra oricărui obiect de acolo nu este decât o promisiune fără nici o garanție, întrucât nimeni şi nimic nu poate tranzita frontiera celor două lumi, în afară de acei intermediari străini şi nesiguri, comerțul acesta se dovedeşte a fi totuşi înfloritor, în timp ce autoritatea acestei țări pare a fi căzut definitiv în dizgrație.

Omul lui Kant este un *Toma*, necredinciosul, un *orb* pentru care, în absența oricărei revelații, nu va exista

niciodată decât ceea ce poate pipăi, ceea ce intră într-un fel sau altul sub incidența simțurilor sale. În interiorul universului său sensibil, însă, acest om ar păşi cu mult curaj dacă nu ar descoperi la fiecare pas că se ciocneşte de tot felul de lucruri a căror prezență o ignora, lucruri pe care, odinioară, nici nu şi le-ar fi putut imagina. Astfel, universul său cunoscut se lărgeşte treptat cu noi cunoştințe, în timp ce bezna înconjurătoare, de dincolo de simțuri, continuă cu încăpățânare să-i facă surprize, uneori chiar în interiorul a ceea ce i se părea cunoscut. Într-un târziu, omul acesta va înceta să mai creadă că ştie cu adevărat ceva despre lucruri, el va deveni convins că dincolo, în bezna de afară, este ceva, o *prezență inepuizabilă*, şi că *lumina* în care i se pare că vede lucrurile din jurul său este de fapt de dincoace de simțuri, în mintea sa, ba mai mult, că ea este şi singura lumină posibilă – nu există nici o altă lumină mai *adevărată* în care să vadă *cu adevărat* ceva în afara sa, în acelaşi fel, împreună cu toți ceilalți semeni ai săi. Aceasta este paradigma *soluției* kantiene.

Kant nu a negat ideea unei realități exterioare şi obiective, cum poate multora li s-ar părea încă, ci doar a precizat că, întrucât nu putem experimenta *ființa* lui Dumnezeu, nici pe aceea a *lumii*, sub o formă unică şi globală, conceptul lor rămâne un simplu concept sintetic *a priori*, o *maximă* sau un *Ideal* al rațiunii, căruia nu putem să-i asociem cu *certitudine* nici o existență exterioară şi obiectivă, ceea ce nu înseamnă însă că putem infera *categoric* imposibilitatea existenței lor. Am comite un raționament *apagogic* în domeniul existenței, unde nu ar trebui să domnească decât criteriul dovezilor empirice; or, tocmai acest lucru Kant a dorit să-l cenzureze cu putere. Astfel, prin analogie, rezultatul obținut de Kant în domeniul ideilor cosmologice va fi extrapolat imediat asupra obiectelor experienței empirice, întrucât nici în privința acestora nu putem ajunge la certitudinea că avem o experiență exhaustivă, fie din pricina receptivității şi sensibilității noastre precare, fie din pricina aparatului nostru categorial şi conceptual

finit şi, deci, *incomplet*, incapabil a da satisfacţie *principiului determinării complete*[136].

Cu alte cuvinte, va spune Kant în încheierea *Prefeţei* la *Critica raţiunii practice*, în cunoaşterea noastră empirică vom fi supuşi mereu dilemei *orbului lui Cheselden*[137], care se întreba nedumerit *ce îl înşeală, vederea (închipuirea) sau simţirea*?

În consecinţă, toate obiectele experienţei noastre empirice, în ciuda faptului că impresionează simţurile noastre şi intră până la urmă sub formă de reprezentări în sfera unui concept, rămân totuşi ascunse vederii noastre cu chipul pe care îl au ele în realitate. Acest lucru nu înseamnă însă că ele nu există în realitate, şi nici că ele există în realitate numai ca expresie a subiectivităţii noastre, ci doar faptul că *pentru noi*, în sfera universului nostru cunoscut, ele nu există decât în măsura în care intră sub incidenţa sensibilităţii noastre şi că, *pentru noi*, nu pot fi altfel decât aşa cum ni le putem imagina noi. Fără îndeplinirea *condiţiilor empirice de existenţă* noi nu putem afirma cu *certitudine* existenţe sau însuşiri în privinţa nici unui obiect.

Noi nu putem avea certitudinea existenţei unui obiect decât dacă (1) avem conceptul lui *a priori* şi (2) sunt îndeplinite toate condiţiile empirice ca el să poată fi găsit în mod real.[138]

E adevărat, Kant încearcă să fundamenteze ideea că aceste *condiţii de posibilitate* sunt universale, adică ale oricărei cunoaşteri posibile, valabile pentru orice fiinţă inteligentă în lume, deşi manifestă o anumită precauţie în chestiunea aceasta. Totuşi, chiar dacă forma noastră de cunoaştere ar fi şi singura posibilă, tot nu ar însemna în mod categoric că lucrurile nu pot fi în ele însele altfel decât aşa cum ni le putem imagina noi şi nici că ele nu ar exista în realitate decât în măsura în care le cunoaştem.

„Care ar putea fi natura obiectelor în sine, şi făcând abstracţie de toată această receptivitate a sensibilităţii noastre, ne rămâne cu totul necunoscută. Noi nu cunoaştem decât modul, propriu nouă, de a le percepe,

care nu aparţine necesar oricărei fiinţe, deşi aparţine fiecărui om."[139]

Mai mult, conchide Kant la sfârşitul *Esteticii transcendentale*: „Nu este nici necesar să limităm modul de intuiţie în spaţiu şi timp la sensibilitatea omului; se poate ca orice fiinţă gânditoare şi finită să concorde în aceasta în mod necesar cu omul (deşi nu putem afirma hotărât acest lucru); totuşi, în ciuda acestei universalităţi, ea nu încetează a fi sensibilitate tocmai pentru că este derivată *(intuitus derivativus) şi* nu originară *(intuitus originarius)*"[140]

Cu alte cuvinte, idiferent dacă schema intuiţiei noastre sensibile este sau nu universală, ea nu se va putea confunda cu intuiţia intelectuală, adică nu va putea conduce niciodată în mod spontan şi neproblematic la realitatea lucrurilor în sine, pentru că ea nu este intuiţia unei fiinţe prime, ci a noastră, adică a unei fiinţe determinate sub toate raporturile şi, deci, radical diferite. Kant ţine totuşi să ne avertizeze că această ultimă observaţie nu trebuie să treacă în faţa noastră drept argument. De ce este atât de scrupulos? Pentru că şi-a dat seama că tocmai s-a insinuat acolo un raţionament de tip *apagogic* şi nu a dorit să dea impresia că îşi contrazice de la început propriile sale principii, încercând să deducă unele atribute ale omului prin simpla diferenţă şi opoziţie formală faţă de conceptul pur al unei *fiinţe prime*, care, în accepţia lui Kant, este lipsit de orice conţinut sau realitate empirică şi, ca atare, de la el nu se poate infera nimic despre realităţi empirice, nici măcar prin reducere la absurd.

Kant nu a fost interesat de problema cunoaşterii în sine, ci de problema *certitudinii* în cunoaştere. În această distincţie rezidă întreaga dificultate de înţelegere a demersului critic kantian. Odată urcaţi pe acest pisc interior al perspectivei critice este uşor de înţeles de ce realitatea lucrurilor ne rămâne ascunsă, în timp ce, pe de altă parte, aceleaşi lucruri ne sunt totuşi întrucâtva cunoscute, dar sub o formă ale cărei contururi poartă întipărită adânc şi amprenta posibilităţilor noastre de

percepere, înțelegere şi reprezentare. Este exact cazul mecanicii cuantice, care a adus, după părerea mea, confirmarea supremă aşa-numitului *idealism transcendental* kantian. Mecanica cuantică, țin să subliniez încă o dată, este prima teorie ştiințifică în care nu se mai vorbeşte despre cum sunt lucrurile în sine, ci despre probabilitatea ca ele să fie într-un anumit fel, exactitatea calculelor sale nemaireferindu-se în mod nemijlocit la obiecte, cum credea mecanica clasică, ci doar la probabilitatea ca *atributele* lor să aibă anumite valori. În mecanica cuantică a devenit evidentă pentru prima dată în ştiințele naturii distanța profundă dintre reprezentările noastre şi realitatea fizică, fără a scădea, dimpotrivă, sporind exactitatea acestor reprezentări şi adecvarea lor la realitate.

Totuşi, trebuie să nu scăpăm din vedere că, întotdeauna, în orice etapă a dezvoltării ştiinței, ni se va părea că ştim totul despre obiectele şi fenomenele cercetate, aceasta fiind chiar vocația ştiinței, dar să nu ne lăsăm niciodată îmbătați de succes, să nu încetăm să căutăm şi să nu ne îndoim că vor apărea cândva noi fapte experimentale şi noi întrebări care vor tulbura imaginile noastre anterioare şi ne vor revela profunzimi nebănuite. Ce va veni în fizică după mecanica cuantică, nu ştim, dar ceva va veni. Doar acest lucru este cert în perspectiva filosofiei critice. Ca să depăşim însă actualul nivel al cunoaşterii ştiințifice va trebui mai întâi să ajungem *cumva* la conceptul unei noi realități, apoi nu ne va mai rămâne decât să imaginăm noi condiții experimentale, conform principiilor aceleiaşi filosofii.

Pe Kant nu l-a interesat acel *cumva* al apariției conceptelor noastre empirice, el ține de o *spontaneitate a facultății noastre de reprezentare*, spune el, atunci când *surpriza ontologică* soseşte pe cale *empirică*, precizez eu, sau de o *spontaneitate a conceptelor*, atunci când *surpriza ontologică* soseşte pe cale *transcendentală*, ca rezultat al *spontaneității imaginației productive*. Căci teritoriul acestor mecanisme este ascuns şi nu poate face obiectul decât eventual al unei psihologii abisale, empirice, care

nu şi-ar avea locul, oricum, pe teritoriul metafizicii[141]. „Acest schematism al intelectului nostru cu privire la fenomene şi simpla lor formă este o artă ascunsă în adâncimile sufletului omenesc, al cărui adevărat mecanism cu greu îl vom putea smulge vreodată naturii şi să-i dezvăluim secretul."[142] Acolo, la nivelul *legăturii* dintre reprezentările noastre şi realitatea ascunsă a ceea ce sunt lucrurile în sinea lor, este o prăpastie care va rămâne întotdeauna de netrecut.

În consecință: „reprezentarea unui *corp* în intuiție nu cuprinde absolut nimic care să poată aparține unui obiect în el însuşi, ci cuprinde numai fenomenul a ceva şi modul cum suntem afectați de acest ceva; şi această receptivitate a capacității noastre de cunoaştere se numeşte sensibilitate şi rămâne totuşi distinctă, ca cerul de pământ, de cunoaşterea obiectului în el însuşi, chiar dacă am putea scruta fenomenul până în afund."[143]

Nu este greu de observat că zona acelei *spontaneități* a sensibilității, pe de-o parte, şi a intelectului nostru, pe de alta, ține mai degrabă de un *rest ontologic* al conceptului propriei noastre facultăți de cunoaştere, ca lucru în sine şi ca spontaneitate a naturii în fața propriei noastre conştiințe. Dar acest *hiatus*, care relativizează cunoaşterea, nu este evident decât în perspectiva metafizică asupra cunoaşterii obiective ca fenomen.

Orbirea de care dăm dovadă, sau, mai precis, *miopia noastră ontologică*, este cu privire la o realitate mai profundă, insondabilă şi surprinzătoare, care va scăpa întotdeauna vederii noastre, în timp ce realitatea deja sau presupus cunoscută nu poate fi pentru noi decât o formă a *realității posibile*, adică un fel de *extensie* a facultății noastre de *reprezentare*. Iată sensul în care tot ce se întâmplă în natură, cum susținuseră şi Leibniz, înainte, şi Hegel, mai târziu, este rațional, adică o expresie a posibilului, care nu se poate sustrage principiului rațiunii suficiente şi voinței lui Dumnezeu. Noi vom încerca însă întotdeauna să juxtapunem aceste două *ipostaze metafizice* ale realității, adică cea *posibilă*, *transcendentală*, peste cea *transcendentă*, situată dincolo

de simțurile noastre. Dacă această identificare ar fi posibilă, dacă izomorfismul obiect-concept ar fi perfect, cunoaşterea noastră s-ar confunda cu clarviziunea divină, am putea confunda atunci întreaga existență cu o simplă emanație a subiectivității noastre, ca în sistemul idealismului subiectiv al lui Berkeley, care nu este altceva decât o răbufnire a raționalismului său teologic subiacent şi o consecință firească a supozițiilor raționaliste în general. Şi Hegel şi Heidegger vor întreprinde o încercare eroică de *reconstituire a ființei* în orizontul aceleiaşi supoziții raționaliste, şi vor reuşi, oarecum, în ideea unei *istorii* a *spiritului*, la Hegel, sau *arheologii* a *ființei*, ca întoarcere la *temei* a *Dasein*-ului, la Heidegger, ceea ce va însemna o sublimare a raționalismului dogmatic într-o *dialectică trinitară paraconsistentă*, situată cumva deasupra, nu dincolo de limitele raționalului. Dar identitatea între obiect şi concept nu este posibilă, insistă să precizeze Kant, experiența arătându-ne permanent că investigațiilor noastre asupra realității le rămâne întotdeauna un *rest*, un *dincolo* încă necunoscut, un *izvor* permanent de *surprize ontologice*, capabile să surpe oricând *edificiul imaginar* pe care noi îl asociem aşa-zisei realități obiective. Ca atare, nu putem să fim convinşi, în perspectiva lui Kant, că ceea ce vedem la un moment dat este şi tot ceea ce e de văzut, dar putem să fim convinşi, susține el, că, aşa cum vedem noi un lucru, ca *schematism al cunoaşterii*, nu ca *reprezentare*, este şi singurul mod în care poate fi văzut. Or, tocmai această *certitudine transcendentală* este salvarea noastră.

Omul kantian, atât de frustrat inițial în limitările pe care i le-a revelat perspectiva critică, îşi recuperează în final demnitatea, descoperind că lumina în care vede el lumea, aceea a *principiilor sale raționale*, este şi singura lumină posibilă. Iată şi sensul în care demersurile lui Hegel şi Heidegger nu sunt incompatibile cu demersul lui Kant, ci sunt complementare într-un *sistem absolut al cunoaşterii* ca fenomenologie, filogeneză sau genealogie a *ființei* ca *gen*, la Hegel, respectiv, ca devenire sau

ontogeneză a *ființării* ca *specie*, la Heidegger. Dar perspectivele deschise de Hegel şi Heidegger sunt şi între ele, sub un alt raport, complementare. Ele vizează în fond o *definire circulară a ființei* în două sensuri posibile, printr-o recursivitate fenomenologică spre *concept*, la Hegel, şi prin progresivitate, ca devenire întru *temei*, la Heidegger, prima, ca *sublimare* a particularului în general, ca *înglobare* a ființei în propriul său *gen*, a doua, ca *ființare*, ca *întruchipare* a generalului în particular, adică a ființei în propria sa *specie* – dar amândouă se întâlnesc în *principiul libertății absolute* ca principiu fondator al ființei. Ca doi titirezi simetrici, cu rotații inversate, aceste două sisteme filosofice nu sunt, în fond, decât două rotații posibile (formale) ale conştiinței în spațiul reprezentărilor, în jurul aceleiaşi teme, a *ființei*, deci nu lipsite de semnificație ontologică, care se sprijină în acelaşi punct, în perspectiva critică deschisă de Kant, şi anume, pe distincțiile antinomice operate de Kant în *Critica rațiunii pure*.

Cu această interpretare critică a perspectivelor filosofice hegeliene şi heideggeriene devine evident că ele sunt posibile tocmai în prelungirea perspectivei critice deschise de Kant şi că ele nu o neagă în mod absolut, ca pe o eroare de calcul, nu se situează într-o opoziție flagrantă cu aceasta, ci, în depăşirea pe care o reprezintă, ele o potențează şi o încadrează în adevăratele ei limite şi deschideri. Este vorba aici tocmai despre acea *filosofie transcendentă* a cărei posibilități Kant a întrevăzut-o, în *Notă la antinomia a patra*[144], dar numai ca perspectivă a unei ființe transcendente şi necesare, improprie nouă, în care, deci, nu s-a încumetat a se avânta, ci a rămas, precaut, în perimetrul perspectivei sale critice, care va rămâne, oricum, baza critică a oricărei filosofii viitoare sau posibile. Fichte şi Schelling, Hegel şi Heidegger vor căuta să exploreze tocmai acea *perspectivă transcendentă* lăsată în paranteză de Kant[145].

Paradigma *orbului* este, aşadar, matricea aşa-numitei „revoluții copernicane" produsă de Kant în istoria reflecției filosofice, este consecința trezirii lăuntrice, a

întoarcerii privirii de *afară*, *în lăuntru*, adică de la *transcendent* la *transcendental*, cum observa Constantin Noica, este chiar orizontul investigației *autoreferențiale* a „spațiului" nostru interior, acela în care cunoașterea se constituie ca atare şi se prospectează cu propriile sale mijloace – singurele disponibile, de altfel, într-o lume a reprezentărilor sau a „umbrelor".

V.2. Decepția empirică. Imposibilitatea evidenței. Redeşteptarea *paraconsistentă* a metafizicii după somnul dogmatic *consistent* al rațiunii. Bazele raționale ale credinței şi moralei.

Circumspect şi prevenitor, ca un adevărat suveran al gândirii, Kant nu ezită a se întreba, de la început, dacă investigația sa critică, „o cercetare aşa de subtilă", spunea el, şi temerară, aş sublinia eu, nu este cu totul inutilă.

Răspunsul lui Kant este, în esență, pozitiv şi optimist: „există un profit care poate fi făcut inteligibil şi ademenitor chiar pentru cel mai dificil şi mai morocănos discipol al acestui fel de cercetare transcendentală, anume: că intelectul ocupat numai cu aplicarea lui empirică şi care nu reflectează asupra izvoarelor cunoaşterii lui proprii poate, în adevăr, foarte bine progresa, dar că un lucru nu-l poate face să-şi determine sie *însuşi* limitele aplicării lui şi să ştie ce se poate găsi înăuntrul sau în afara întregii lui sfere"[146]. Kant ştie că empiriştii, căci la ei face aluzie, sunt nişte „morocănoşi" care vor spune mereu că este inutilă partea a doua a acestui răspuns, de vreme ce prima parte le dă satisfacție, dar Kant, încrezător deplin în valoarea cercetărilor sale, va merge mai departe.

Aşadar, investigația critică ne ajută să înțelegem şi să ne acceptăm până la urmă propriile limite, dar şi să învățăm să le dăm o corectă întrebuințare practică. Antinomia rațiunii pure, în argumentația subiacentă a lui Kant, este un obstacol pe care, dacă nu l-am fi avut,

atributele inteligenței noastre ar fi fost identice cu cele ale unei *ființe prime*, am fi dispus de o *intuiție intelectuală*, adică de o facultate de cunoaştere spontană şi nemijlocită a naturii, ceea ce este imposibil în cazul unei ființe limitate şi dependente de natură, cum suntem noi. Din acelaşi motiv nici cunoaşterea noastră empirică nu poate fi una sigură şi completă. Ceea ce era până odinioară doar o ipoteză sceptică, la Kant a apărut ca rezultat, ca o veritabilă certitudine apodictică.

La originea întregului demers critic kantian se află, aşadar, o anumită *decepție empirică*, şi anume faptul că experiența nu ne poate furniza *certitudine* în cunoaşterea empirică, nu ne poate da *temeiul* unei cunoaşteri universale, *criteriul* unei cunoaşteri sigure, universal adevărate. „Experiența, spune Kant, ne învață, în adevăr, că ceva are o însuşire sau alta, dar nu şi că nu poate fi altfel."[147] Altfel spus, în afara experienței, într-adevăr, noi nu putem avea dovada că un anumit lucru este sau are anumite însuşiri, dar, în acelaşi timp, dacă nu există un principiu universal al oricărei experiențe posibile (dat *a priori*) din care să putem deriva cu necesitate condițiile experienței, nu putem şti dacă însuşirile pe care i le atribuim nu sunt cumva pentru noi doar simple iluzii ale facultății noastre sensibile. Căci, dacă acel principiu unificator provine tot din experiență, cum susțin empiriştii, dacă diversitatea naturii, de care luăm act în cadrul experienței, ne parvine pe calea simțurilor împreună cu principiul care le unifică sub unitatea conceptului, înseamnă ori că orice percepție şi orice intuiție empirică este în mod automat şi infailibil adevărată, deci noi beneficiem în cadrul experienței de o cunoaştere imediată şi absolută a unei realități obiective, concluzie pe care o infirmă experiența însăşi prin numeroasele distorsiuni, iluzii şi limite ale percepției, ori nici o cunoaştere obiectivă nu mai este posibilă, totul este o iluzie, doar o aparență de obiectivitate a unei lumi care se configurează diferit în mintea fiecărui individ, în funcție de experiențele şi interesele sale personale, întrucât ne este cu neputință să concepem că prin

aceeaşi experienţă ne pot parveni unele elemente identice, în fiecare individ, iar altele diferite. Nu putem concepe cum prin aceleaşi „capilare" ale sensibilităţii urcă în spaţiul interior al conştiinţei noastre atât *diversul* cât şi *unitatea* lumii exterioare. Nu putem concepe cum aceleaşi mijloace de cunoaştere ne-ar putea prilejui atât „observaţia" că, de pildă, un om care se află la o distanţă mai mare *este* mai mic, cât şi intuiţia pură a conceptelor de adevăr şi de certitudine apodictică sub rigoarea cărora să inferăm, până la urmă, că omul respectiv doar *pare* mai mic şi că aşa este şi natural să fie. „Căci de unde ar putea lua experienţa însăşi certitudinea ei, dacă toate regulile potrivit cărora procedează ar fi la rându-le empirice, prin urmare contingente"[148] – se întreba Kant, simţind în subtext că, gândită astfel, experienţa ar fi pusă într-o situaţie de *autoreferenţialitate* şi că pretenţiile empiriste de a cere experienţei să-şi furnizeze ei înseşi atât principiul diversităţii cât şi pe cel al identităţii sunt imposibil de realizat.

Pentru că, nici *evidenţa empirică*, nici *evidenţa logică*, separate una de alta, nu pot satisface nevoia noastră de *certitudine*, perspectiva *empiristă*, ca şi cea *raţionalistă*, se va prăbuşi într-un subiectivism profund, ascuns şi subversiv, pe care, tocmai pentru că nu îl poate depăşi, va încerca să îl ascundă. Ambele direcţii de gândire, deşi pornind de la ipoteze radical diferite, vor eşua în încercarea lor de a fundamenta ideea certitudinii şi a cunoaşterii obiective: *empirismul*, pe insula statisticii şi a întâmplării norocoase, *raţionalismul*, pe insula dogmatismului şi a fatalităţii – ambele hrănindu-se de fapt din falsa convingere, indusă de un *raţionament apagogic*, că, din două, una trebuie să fie adevărată. Iar, de vreme ce fiecare nega *a priori* valabilitatea celeilalte, fiecare persevera cu voioşie în propriile confuzii. Ambele direcţii de gândire, în viziunea lui Kant, comit greşeala de a nu lua în calcul şi ipotezele contrare, ceea ce le face să se *autoiluzioneze* cu falsa certitudine apodictică a unor paralogisme, cum este de pildă celebra *deducţie* carteziană a *existenţei* sufletului din propria sa activitate ori

tradiționala *abiogeneză* sau *epigeneză* empiristă conform căreia, invers, conştiința este un *epifenomen* al materiei.

Somnul rațiunii naşte monştri – spune Kant. Acesta este „somnul": *iluzia omului că rațiunea ar pudea da seamă, singură, de realitatea acestei lumi, crezând cu obstinație că o poate capta în întregime în schemele intelectului şi o poate remodela după principiile sau interesele sale „raționale"*.

Cu alte cuvinte, Kant se gândea acolo să iasă din chingile clasice ale intelectului şi să încerce unele ipoteze *iraționale* sau, cum le-am numi astăzi, *paraconsistente*, chiar cu riscul de a provoca un scandal şi mai mare, cum s-a şi întâmplat cu acea ipoteză a *dualității şi ireductibilității* izvoarelor de cunoaştere: experiența şi intuițiile sintetice *a priori*, sensibilitatea şi intelectul. Astfel, *sistemul complet al metafizicii*, la Kant, se va dovedi până la urmă a fi unul *paraconsistent*, adică *paradoxal*. Dar, odată cu descoperirea acestui dispozitiv critic, chiar prin ambiguitatea lui, cu atât mai limpede şi mai ageră se va dovedi recuperarea *privirii*.

Se poate spune, desigur, că „omul este orb, pentru că are ochi – este surd, pentru că are urechi – este iluzionat, pentru că are o minte – iar lucrurile pe care le percepe nu există, tocmai pentru că le percepe", aşa cum a făcut-o Ayn Rand[149], prin anii '50 ai secolului trecut, în avangarda *obiectivismului* american. Adevărul este însă altul: *omul vede, tocmai pentru că ştie că nu vede cu ochii, la propriu, nimic; înțelege, tocmai pentru că ştie că nu înțelege cu mijloacele sensibile ale minții, ci prin intermediul ideilor (schemelor) rațiunii, în care este redusă (socratic) zgura intuiției sensibile pentru a lăsa să strălucească în lumină numai esența şi arhitectura lumii posibile; iar lucrurile pe care le percepe* ***există****, tocmai pentru că poate prevedea* ***existența lor posibilă*** *a priori*.

Senzațiile fără concepte sunt *oarbe*, spune Kant. Conceptele şi ideile sunt lumina în care *ființează* cu adevărat conținutul sensibil al experienței. Fără acest conținut, însă, ele vor rămâne problematice, deşi nimic nu le va putea răpi statutul de certitudini *a priori*.

Omul pleacă în lume cu Dumnezeu de la început. Totul e dacă vrea să-L găsească sau nu. De aceea, pe lângă marile revelații şi semne pe care Dumnezeu însuşi ni le-ar putea arăta, singurul conținut empiric pe care îl putem noi îngloba *Ideii de Dumnezeu* este *fapta noastră morală* – prin ea mărturisim şi demonstrăm însăşi prezența lui Dumnezeu.

Dumnezeu există, pentru noi, nu pentru că ne-au spus alții, ci pentru că purtăm în noi înşine propria Sa necesitate şi posibilitate *a priori*. Din acelaşi motiv, a nu-I recunoaşte prezența nu atrage după sine dispariția Lui. Nu putem produce *a priori* obiecte, dar nici nu le putem suprima. Iată de ce *prezența* lui Dumnezeu, în ciuda faptului că nu o putem experimenta, este totuşi *indubitabilă*. Aceasta este şi temelia *neoplatonismului augustinian*, rezumată de tradiție la formula: *Credo ut intelligam*. Cred, pentru că pot înțelege[150]. Kant este poate expresia cea mai înaltă a acestei tradiții, de fapt, presocratice, în care *inteligibilul* (ca λὸγος) primează asupra *sensibilului* (ca φὺσις), oferindu-ne permanent un temei pentru *credința* în *prezența a ceva dat în mod obiectiv* chiar şi atunci sau acolo unde sensibilul nu ne poate spune nimic. În orice caz, Kant nu poate fi înțeles decât în prelungirea acestei tradiții. Căci, pentru această ființă oarbă, deşi sensibilă, care este omul, Kant nu a făcut altceva decât să-i reveleze *bazele raționale ale credinței şi moralei*, adică să-i deschidă ochiul interior spre minunata privelişte a metafizicii, în lumina şi grația lui Dumnezeu.

Dacă matematica este ceea ce poate spune *orbul* în singurătate, înaintea oricărei întâlniri concrete cu lucrurile, iar fizica, ceea ce poate spune când stă cu mâna pe ele, atunci filosofia este ceea ce poate spune *omul* când deschide ochii şi descoperă uimit că are facultatea vederii.

Cap. VI.

Dilema şi metoda metafizicii

VI.1. Dilema metafizicii – dilema lui Gödel. Logica transcendentală – o „logică aplicată" a *paraconsistenței*. Unitatea paradigmatică a *Criticii* şi a cercetărilor fundaționale moderne.

Mult înaintea încercărilor lui Frege şi ale lui Russell, în logică, Kant a investigat *fundamentele metafizicii* dintr-o perspectivă *metalogică*, *transcendentală*, în care sunt scrutate deopotrivă *fundamentele metafizice ale gândirii logice*, şi a încercat să construiască un *sistem complet şi necontradictoriu al raţiunii pure, al cunoaşterii ştiinţifice şi al moralei*, ca o veritabilă *mathesis universalis* sau *sistem complet al metafizicii*. Dar Kant s-a trezit curând în faţa unei dileme: dacă dorea să salveze consistența sistemului său, trebuia să elimine ambiguitățile şi contradicțiile, adică să taie capetele şirului reprezentărilor noastre ontologice, respectiv cele două izvoare absolute ale cunoaşterii: lucrul în sine, care, deşi ascuns, sta totuşi la originea senzațiilor şi percepțiilor noastre, şi Dumnezeu, nedeterminatul, unitatea sintetică *a priori*, conştiința de sine determinantă etc., care sunt izvoarele superioare ale *funcției reunificatoare* sub reprezentări, concepte şi idei, exercitată pe diferite paliere de sensibilitatea, intelectul şi raţiunea noastră. Cu alte cuvinte, totul este clar şi necontradictoriu dacă vorbim despre toate acestea ca *reprezentări*, a căror origine şi determinare o lăsăm deoparte. Altfel, dacă dorim să ne referim şi la raportul lor cu obiecte situate în afara lor, într-o altă realitate, transcendentă, din afara spațiului reprezentărilor, trebuie să reintroducem obiectele în sine şi pe Dumnezeu, dar atunci nu mai putem gândi lucrurile decât în termeni paradoxali, dinamici şi contradictorii.

Dilema sistemului metafizicii, la Kant, era că, *dacă dorea ca acest sistem să fie consistent, trebuia să-i sacrifice completitudinea, iar dacă dorea să fie totuşi complet, trebuia să-i sacrifice consistența*, adică exact dilema de mai târziu a lui Gödel.

Acesta era în fond şi substratul celebrei *dileme* a lui Jacobi, criticul poate cel mai scrupulos dintre contemporanii lui Kant, care spusese: „*fără lucru în sine nu pot intra în sistemul kantian, dar cu el nu pot rămâne*”[151]. El sesiza oarecum corect acolo că, fără lucrul în sine (dar nu numai, cum am arătat), sistemul kantian era *incomplet*, dar cu lucrul în sine, era *inconsistent*, adică inconsecvent, eterogen şi contradictoriu. „*Greşeala lui era, numai, că intra în sistem cu UN lucru în sine, şi avea pretenția să rămână cu altul*”[152] – spune C. Noica, referindu-se la cele două ipostaze ale lucrului în sine, epistemologică şi transcendentală, care păreau a fi cu totul contradictorii. Or, Kant, tocmai aceast lucru îl dorea, ca acele două ipostaze să rămână distincte, pentru a fi în cele din urmă reconciliate într-un *sistem critic*.

A spune că *lucrul în sine*, care stă la originea senzațiilor noastre într-o experiență empirică, este identic cu *lucrul în sine*, ca supoziție transcendentală a oricărei experiențe posibile, ar însemna, într-adevăr, a arunca întregul sistem kantian în idealismul cel mai pur – exact ceea ce sugera Jacobi. Dar observația lui Jacobi era, în esență, corectă: *cu UN lucru în sine se intră în sistemul kantian, dar nu se poate rămâne cu ACELAŞI*. Soluția pe care o propunea el era însă greşită şi cu totul străină de *ideea critică* a lui Kant. Greşeala lui Jacobi era că aplica sistemului kantian grila unei consistențe de tip clasic, adică exact ceea ce Kant încerca să depăşească, prin distincția netă între *transcendent* şi *transcendental*, prin separarea deplin conştientă şi permanentă a acestor două planuri conjugate şi dezvoltarea implicită a unui *nou sistem de gândire*, ca între oglinzi paralele, oarecum asemănător, cum s-a spus, cu cel al calculului numerelor complexe în matematică.

Sistemul idealismului transcendental kantian este consistent (dar incomplet) ca logică transcendentală şi este paraconsistent (dar complet) ca filosofie practică (ca Organon).

Ca *logică transcendentală*, sitemul kantian „lucrează" cu un lucru în sine *numenal* (transcendental), posibil *a priori* în virtutea aceluiaşi principiu al unității sistematice transcendentale din care este dedusă întreaga *topică transcendentală* – lucrul în sine este o „teoremă" demonstrabilă în interiorul sistemului.

Ca *filosofie practică* (în particular, ca epistemologie), sistemul kantian introduce în *topica experienței posibile* (a esteticii transcendentale) un lucru în sine *real* şi *transcendent*, din afara sistemului, ca pe o „variabilă ascunsă" a sistemului, deci ca pe o „teoremă" nedemonstrabilă în cadrul sistemului.

Logica transcendentală, în raport cu *estetica transcendentală*, este *incompletă*. Ea conține un lucru în sine, dar nu pe cel transcendent şi complet necunoscut în conținutul său empiric, ci pe cel transcendental, bine determinat sub aspect formal, cu un loc bine determinat în topica generală a logicii transcendentale. Tocmai de aceea ea este consistentă, necontradictorie, şi nu se deosebeşte sub acest aspect de logica clasică, cum Kant însuşi preciza.

Estetica transcendentală, în raport cu *logica transcendentală*, este *completă*, conține această „necunoscută în plus" a lucrului în sine, în ipostaza de cauză „ascunsă" (necunoscută) a senzațiilor şi percepțiilor noastre, dar tocmai de aceea ea este *paraconsistentă*, întrucât acest lucru în sine transcendent nu mai este o „teoremă" demonstrabilă în cadrul sistemului, ci este un „postulat" adus din afara sistemului, ca un *Deus ex machina*, care pune în mişcare întregul aparat al cunoaşterii noastre empirice fără a face parte totuşi din el (fără a fi element în cadrul acestui sistem).

Asemenea punctului de la infinit al geometriei, când *topica transcendentală* este privită în *perspectivă logică*, lucrul în sine este introdus în sistem ca parte

componentă a sistemului, tocmai pentru că exigențele logicii ne obligă să nu acceptăm decât *modele consistente*. Când *topica transcendentală* este privită în *perspectivă epistemologică*, lucrul în sine trebuie scos din sistem, tocmai pentru că experiența ne obligă să nu acceptăm decât *modele deschise*, non-dogmatice, în care să rămână un loc rezervat şi pentru necunoscut (surprize).

La Kant sunt de fapt două topici transcendentale: o *topică a experienței posibile* şi o *topică a certitudinii transcendentale*, foarte uşor de confundat, pentru că diferența între ele nu este decât aceea a raportului lor cu *lucrul în sine* şi cu celelalte concepte cardinale (*idealuri*) ale rațiunii pure.

Topica epistemologică a *experienței posibile* (care este o topică a adevărului-corespondență) conține un *lucru în sine transcendent*.

Topica logică a *certitudinii transcendentale* (care este o topică a adevărului-consistență) conține un *lucru în sine transcendental*.

Iar *lucrul în sine transcendent* se vrea a fi *semnificația ontologică a lucrului în sine transcendental*, pentru că *estetica transcendentală* se vrea a fi de fapt o *semantică* a *logicii transcendentale* – numai că izomorfismul între topicile lor nu este posibil decât în plan transcendental, ca ideal de certitudine, altminteri accesibil numai unei inteligențe divine.

Farmecul, aşadar, este că aceste două topici şi perspective de gândire complementare nu sunt decât două *clişee* ale uneia şi aceleiaşi *logici transcendentale*[153] – logica transcendentală fiind de fapt o logică a concilierii perspectivelor, care le administrează în aşa fel încât toate să îşi joace rolul lor predilect, fără a se întâlni şi ciocni între ele (pe acelaşi rol) niciodată. Este clar că arhitectura acestei logici nu putea fi decât una *acroamatică*, discursivă, dinamică sau *variabilă* (în termeni moderni) – idee căreia abia Hegel îi va da întreaga sa amploare.

Multe dintre reclamațiile contemporanilor lui Kant vizau tocmai oscilarea sa permanentă între aceste două planuri sau perspective (aparent antagonice) de gândire,

nu totdeauna bine demarcate, ale propriului său sistem filosofic.

Cât de mâhnit trebuie să fi fost „regele" de la Königsberg! Acest joc era, de fapt, esența şi adevărata arhitectură a sistemului său filosofic. Că nu a replicat niciodată celor care îi imputau tot felul de contradicții, ci a lăsat, cum observa Noica, „pe seama comentatorilor apărarea sistemului său"[154], ne sugerează, desigur, o mare şi tristă resemnare din partea lui Kant. Este, însă, de înțeles. Ce mai putea să le explice contemporanilor săi, mai mult decât o făcuse deja, când era vorba, de fapt, nu de o simplă clarificare în termeni a filosofiei, ci de o revoluție profundă în domeniul gândirii. Dacă ar fi avut la îndemână rezultatele de astăzi ale logicii şi ale fizicii moderne Kant s-ar fi făcut cu siguranță mult mai bine înțeles. Paradoxal, aşa cum voi arăta, tocmai aceste rezultate, pe care într-un fel le-a făcut posibile, adică le-a prevăzut ca mod de gândire, vor veni acum să îl explice, pentru a se lăsa la rândul lor explicate de el.

Dincolo de celebra sa *distincție şi soluție critică*, însă, rezultatul de departe cel mai spectaculos al lui Kant, pe care doresc să-l evidențiez în această lucrare, este tocmai acesta: că *noi nu putem să ieşim în nici un fel din vâltoarea antinomiei rațiunii pure şi, deci, din dilema fundamentală a filosofiei critice*, care, în mod *surprinzător* însă, este extrem de *utilă* şi de *semnificativă* din punct de vedere practic, are, cu alte cuvinte, ca *schemă antinomică a rațiunii pure*, o anumită *semnificație ontologică*.

După cum voi demonstra pe parcurs, atât în identificarea elementelor care conduc gândirea spre înfundături, propriu-zis, la paradox, adică la mişcări sau raționamente circulare, cât şi în recomandările subsumate aşa-numitei *soluții critice* la antinomia rațiunii pure, demersul critic kantian a devansat cu mult rezultatele logicii moderne, inclusiv pe cele ale lui Gödel; în plus, a dat acestor rezultate şi cea mai înaltă aplicație posibilă, în domeniul metafizicii, adică al ideilor cosmologice şi al problemei adevărului, toate întruchipând în diferite ipostaze *schema transcendentală a*

certitudinii absolute. Identificarea acestei scheme este unul dintre obiectivele pe care mi le-am propus. Impotanța ei este deosebită iar şirul aplicațiilor ei ar putea fi, practic, infinit.

Filosofia critică a lui Kant poate conta pentru noi ca primul model complet al gândirii moderne (axiomatice, relativiste, duale şi probabilistice), respectiv, ca primul sistem formal de gândire logică *paraconsistentă*[155] – care încerca să concilieze contradicțiile „evidenței" în cadrul unui sistem consistent de principii şi postulate *a priori*.

Este clar că între demersul critic kantian şi problemele fundaționale ale ştiințelor moderne sunt o mulțime de analogii care vor trebui în continuare explorate şi din care va trebui să extragem într-o zi numitorul lor comun.

Să observăm deocamdată numai că, de pildă, *ierarhia reprezentărilor* în topica transcendentală a lui Kant nu urmărea ceva diferit față de *teoria tipurilor* a lui Russell, în logica modernă, ambele fiind concepute ca nişte serii de predicate, introduse prin recurență, care aveau la originea lor un *subiect prim*, existent dar insondabil, care nu mai era predicat a nimic altceva anterior lui, iar la celălalt capăt, o *clasă a tuturor predicatelor* sau un *principiu unificator*, care vizează *determinarea completă a seriei*, căruia nu i se mai putea aplica în mod categoric nici unul dintre predicatele seriei şi care ieşea astfel din domeniul „existenței" termenilor ei[156]. Mai mult, aceleaşi dificultăți pe care le-a întâmpinat Kant cu lucrul în sine, cu conceptul de lume ori Dumnezeu, le-au întâmpinat şi logicienii moderni cu clasa zero şi mulțimea tuturor mulțimilor, de la Cantor, Burali-Forti şi Russell încoace. Iar „soluțiile" recomandate de ei la problema paradoxului nu depăşesc cu nimic, decât în claritate, e drept, dar nu în esență, „soluția" lui Kant la problema antinomiei rațiunii pure. Deschiderea lui Kant este însă mult mai profundă şi tocmai de aceea contribuția sa filosofică va trebui să fie cât mai curând reconsiderată din temelii. De ce pun aceste „soluții" între ghilimele? Pentru că ele, deopotrivă, nu sunt definitive,

adică nu au condus la rezolvarea propriu-zisă a problemelor paradoxului şi antinomiei raţiunii pure, la desfiinţarea acestora definitivă ca probleme, ci conţin doar îndrumări pentru ocolirea lor, pentru evitarea confruntării cu ele în exerciţiul gândirii raţionale. Or, tocmai acest lucru mi se pare semnificativ. Desigur, faptul că s-a ajuns în diferite epoci, pe diferite căi, la aceleaşi probleme şi la aceleaşi soluţii este şi el semnificativ din punct de vedere ontologic. Mai întâi, însă, va trebui să ne convingem temeinic dacă, şi într-un loc şi în celălalt, ne confruntăm cu aceleaşi probleme şi dacă „soluţiile" logicii moderne sunt într-adevăr congruente cu „soluţia practică" a lui Kant. Abia apoi ne vom putea avânta spre găsirea unei *semnificaţii ontologice* a antinomiei raţiunii pure, deci tot pe terenul filosofiei critice, cu multă precauţie însă, conform rezultatelor definitiv câştigate de Kant, pentru a nu cădea *afară*, în *transcendent*, în iluzia că am putea infera existenţa cine ştie cărei *idei* la temelia lumii reale.

VI.2. Dilema cârtiţei. Metafizica – modelul *a priori* al unei *posibile* teorii reunificate a naturii. Antinomia ontologică.

Kant spunea că Hume l-a trezit din *somnul dogmatic*, puţini însă înţeleg exact afirmaţia aceasta. Hume i-a arătat într-adevăr lui Kant importanţa experienţei în procesul de cunoaştere, dar i-a arătat mai ales, indirect, cum nu trebuie să gândească în raport cu obiectul experienţei, şi anume, că trebuie să *recunoască* existenţa unei *stavile* în calea pretenţiilor exhaustive ale raţiunii, o *limită naturală* care nu o lasă să înainteze cu certitudinile sale apodictice până la nivelul obiectului empiric, ci doar până la cel al experienţei posibile. Aceasta este, cu siguranţă, celebra „lumină" din anul 1769, a lui Kant, în urma căreia avea să aşeze problema *antinomiei raţiunii pure* în cheia de boltă a edificiului său metafizic[157]. Vor trece însă pentru Kant aproape

doisprezece ani de muncă istovitoare până când va da celebra sa *Critică* a *raţiunii pure*.

Opera lui Hume a avut într-adevăr meritul de a fi temperat elanul raţionalist iniţial al lui Kant, ea propunea însă un alt fel de fundamentalism epistemologic: *empirismul pur*. Trezirea la care se referă Kant nu poate fi altceva decât detaşarea sa, în criticism, faţă de ambele direcţii de gândire: *raţionalismul*, care conducea la un idealism ireconciliabil cu ideea libertăţii şi a unei realităţi obiective, şi *empirismul*, care, în numele unei realităţi exterioare şi obiective, ce furniza în mod aproape automat *certitudini empirice* intelectului, lăsa de fapt loc subiectivităţii şi incontinenţei interpretative. Ştergând orice drum, destin sau imperativ moral *a priori*, realismul empirist încerca de fapt să fundamenteze teoretic pragmatismul şi să justifice eficacitatea practică a egoismului şi a perfidiei. Kant este primul gânditor care a avut ideea de a distinge cu claritate limitele şi domeniile de valabilitate ale celor două izvoare de cunoaştere, încercând oarecum să le cupleze ca perspective posibile şi complementare în sistemul complet al unei *ştiinţe metafizice*[158].

Aşadar, după Hume, experienţa rămâne, în principiu, unicul mod prin care ceva ne poate fi dat în mod real, dar, precizează Kant, ea nu ne poate da decât o realitate *particulară*. Sub aspectul necesităţii, cunoaşterea empirică rămâne o cunoaştere *oarbă* („intuiţii fără concepte sunt oarbe" – spune Kant), adică o cunoaştere *tactilă*, conjuncturală, contingentă.

Fără a fi falsă în conţinutul ei, „geografia" lui Hume[159] va rămâne, în esenţa ei, o *geografie oarbă*, de *cârtiţă*, a unui om lipsit de orizont, pentru care nu există decât ceea ce poate pipăi, adică numai ceea ce se raportează în mod direct (nemijlocit), mai mult sau mai puţin imediat, la el.

«Din punctul şi din starea în care mă aflu eu acum, gândeşte orbul (cârtiţa), dacă fac *x* paşi înainte, *y* paşi la stânga şi *z* paşi la dreapta, ajung la obiectul *K*.»

În aceste condiții, firește că, un obiect căruia nu îi putem asocia nici un astfel de algoritm al regăsirii sau recunoaşterii lui (Kant vorbeşte în *Critică* mereu de *erkennen*, nu de *kennen*), pentru noi, practic, nu există. Un astfel de „obiect", *practic* inexistent, va trebui să fie chiar *Lumea*, ca prezență globală, posibilă, la care nu putem ajunge prin nici un algoritm al experienței, ci doar printr-un algoritm sintetic, transcendental – conceptul ei fiind un produs al propriei noastre imaginații. Ciocănind în stânga şi-n dreapta cu „bastonul" experienței empirice, săpând galerii exploratorii în solul lumii, nu vom ajunge niciodată la marginile ei, nu o vom putea privi niciodată de sus (de la nivelul unor principii universale), pentru a ne putea orienta pe suprafața sau în cuprinsul ei. Tocmai cunoaşterea acelui sistem universal de concepte primare şi de principii ale cunoaşterii empirice, va arăta Kant, atât de necesare constituirii unei cunoaşteri empirice veritabile, ne este inaccesibilă cu mijloacele cunoaşterii empirice. Această idee subiacentă este poate chiar marca distinctivă a aşa-numitului *realism empiric* kantian. Supralicitarea experienței şi a cunoaşterii empirice compromite însăşi posibilitatea cunoaşterii empirice. Cunoaşterea naturii, privită unilateral, numai în perspectivă empirică, nu îşi poate determina condițiile propriei sale posibilități, propriile sale criterii sau principii de adevăr, nu se poate auto-omologa, rămâne oarbă în privința propriei sale certitudini, deci conjuncturală, relativă şi contingentă.

Perspectiva empiristă este dezorientată, este o orbecăire sau „dibuire" (*Herumtappen*), spune Kant[160], pentru că ea nu se poate auto-fundamenta cu propriile sale mijloace, are nevoie să fie luminată, provocată şi orientată de către principiile *a priori* ale rațiunii.

Perspectiva cârtiței – aceasta este paradigma gândirii *empiriste*.

În această perspectivă, întregul nostru univers (cunoscut empiric) este redus la o imensă *colecție de rețete* sau *algoritmi* care promit să ne conducă la diferite obiecte (realități empirice) – pentru simplul fapt că s-a

mai întâmplat o dată (sau de câteva ori) aşa, în cadrul unor experienţe anterioare. Paradoxal, însă, fundamentul acestor *algoritmi* (scheme sintetice de subsumare a diversului experienţei sub un concept), va arăta Kant, nu poate fi tot experienţa, ci, până la lurmă, celebra supoziţie carteziană a faptului că noi precedem oarecum lucrurile, dar nu *existenţa* lor, ci *experienţa* lor, şi că *sistemul nostru de coordonate* (categorii), cu care venim *a priori* în întâmpinarea lucrurilor, care face posibilă însăşi existenţa lor (pentru noi), este unul *absolut* – deşi în privinţa aceasta, susţine Kant, nu avem nici o garanţie. Totuşi, fără această condiţie, cunoaşterea empirică a naturii nu ar mai fi posibilă, adică nu va mai putea fi omologată de nimic, va rămâne pur contingentă, lipsită de certitudine – recunoaşterea oricărei identităţi sau regularităţi în cadrul experienţei va rămâne pur subiectivă şi întâmplătoare; orice experienţă va fi în felul ei unică şi irepetabilă.

Criteriile adevărului empiric, pentru a ne putea conduce la adevăratele regularităţi (legi) ale naturii, pentru ca acestea să fie categorice în raport cu natura, trebuie să vină oarecum din afara naturii, adică pe o altă cale decât aceea prin care luăm act de existenţa lucrurilor în natură. Clasa principiilor nu poate face parte din clasa obiectelor, încât, pentru ca sistemul cunoaşteri să fie totuşi omogen, clasa obiectelor va trebui să fie sublimată într-o subclasă a principiilor. Acest proces de *omogenizare* a sistemului metafizicii, ca sistem transcendental, prin sublimarea obiectelor realităţii empirice, tradiţionale, în simple fenomene sau reprezentări ale facultăţii noastre de imaginaţie, va reprezenta de fapt şi esenţa aşa-zisei revoluţii copernicane a lui Kant. Dând un orizont şi un principiu originar lucrurilor, Kant nu a suprimat existenţa lor obiectivă, ci doar a *posibilizat* existenţa lor necesară şi cunoaşterea lor obiectivă. *Posibilizarea existenţei şi cunoaşterii lucrurilor* prin cunoaşterea *a priori* a *condiţiilor lor de posibilitate* este, în esenţă, obiectivul central al întregului program epistemologic kantian.

Cârtița empiristă, aşadar, pentru a nu rămâne cu totul pierdută în lume, trebuie să poată scoate cumva capul la suprafață, tocmai pentru a-şi calibra (din când în când) propriul său sistem de coordonate (relativ şi imprecis, determinat empiric şi conjunctural) cu o topică universală, cu un sistem universal de puncte cardinale, accesibil altminteri numai într-o perspectivă a *păsării*, *hyperionică* (mergătoare pe sus).

Pentru a nu orbecăi la nesfârşit, cârtița empiristă trebuia să poată privi cumva din *afară* universul propriei sale sensibilități (experiențe) – trebuia să poată părăsi cumva, temporar, sfera propriei sale existențe.

Iată de ce metafizica trebuia să fie cumva, în viziunea lui Kant, posibilă: pentru că dacă metafizica era posibilă, atunci şi cunoaşterea ştiințifică a naturii era posibilă. Posibilitatea ştiinței nu putea fi explicată decât prin posibilitatea metafizicii. Topica logicii transcendentale trebuia să devină un model al topicii experienței posibile; principiul consistenței, un model al principiului corespondenței; cunoaşterea metafizică (transcendentală) a naturii, un model al cunoaşterii ştiințifice – nu invers.

Cunoaşterea ştiințifică putea fi astfel posibilă, în viziunea lui Kant, nu neapărat pentru că experiența este (uneori) identică într-o diversitate de situații experimentale, în fața unor experimentatori diferiți, ci pentru că sistemul nostru categorial (de coordonate), cu care venim în întâmpinarea lucrurilor, este identic la toți oamenii, întrucât derivă, pentru toți, din unul şi acelaşi principiu fondator: cel al *unității sintetice şi sistematice transcendentale*.

Pentru a avea certitudinea *consistenței* sale, universul cunoaşterii trebuia să devină *eterogen* (scindat, dualist); pentru a rămâne totuşi *omogen*, trebuia să devină *transcendental*; *φύσις*-sul trebuia să devină *λόγος* iar *metafizica* … o *logică transcendentală*.

Pe scurt, pentru a avea certitudinea propriei sale *consistențe*, universul cunoaşterii noastre raționale (şi implicit al *ființei*) trebuia să devină *paraconsistent*, adică *un sistem al reconcilierii contrariilor*.

Kant a dat de fapt, cu anticipație, concluzia ultimă a rezultatelor cercetărilor fundaționale moderne – mă gândesc în primul rând la Gödel, cu celebra sa *teoremă de indecidabilitate* a sistemelor logico-matematice şi la dezideratele *paraconsistenților* de astăzi, care nu fac, după părerea mea, decât să reconstituie, în termenii unei logici formale, *principiul complementarității contrariilor* şi arhitectura interioară a *logicii transcendentale* kantiene.

Cercetările fundaționale moderne înaintează vertiginos, fără nici o îndoială, către redescoperirea *logicii transcendentale* kantiene (înțeleasă, cum am spus, ca sistem al *reconcilierii perspectivelor*) – poate chiar şi a *silogisticii* hegeliene – în ciuda faptului că le ignoră, aş spune, cu desăvârşire.

Oricum, logicienii, matematicienii, fizicienii sau biologii moderni nu se pot plânge că gândirea occidentală nu dispune încă de un cadru filosofic adecvat cercetărilor lor. Kant a construit cadrul conceptual şi problematic al marii „revoluții copernicane" (încă neîncheiate) din lumea ştiințelor cu aproape un secol şi jumătate înainte.

Matricea gândirii ştiințifice moderne (relativiste, probabilistice şi fenomenologice) este de fapt aceea a *idealismului transcendental* kantian.

S-ar putea obiecta că, în demersul său *critic*, Kant şi-a luat ca model metoda ştiinței (inaugurată cu Galilei, Descartes şi Newton) pentru a face posibilă metafizica, pentru ca aceasta să vină pe urmă şi să facă posibilă (teoretic) ştiința. Privit aşa, întreg demersul critic kantian nu ar fi decât o lungă şi întortocheată tautologie. În realitate însă, nici ştiința nu este condiționată de posibilitatea metafizicii, nici metafizica nu este condiționată de posibilitatea ştiinței. Fiecare îşi urmează cursul său propriu în istorie. Ceea ce revelează demersul critic kantian este doar o anumită paradigmă comună metafizicii şi ştiinței, care ridică însă metafizica la statutul de *model* sau *matrice* a gândirii ştiințifice în general, indiferent de obiectul ştiinței. Ştiințele nu pot funcționa ca atare decât cu privire la un obiect bine determinat al experienței empirice. Obiectul metafizicii

nu este un obiect determinat, ci însăşi posibilitatea obiectului şi a ştiinţei privitoare la el. Mai mult decât atât, metafizica încearcă să identifice şi să reunească sub un acelaşi *model* întreg spectrul problematic al *fiinţei*, nu numai cel al cunoaşterii, al adevărului, ci şi cel al dreptăţii şi al libertăţii etc. *Metafizica este modelul a priori al unei posibile teorii reunificate a naturii* (în perspectiva evoluţiei sale istorice, desigur).

Kant şi-a luat ca model, într-adevăr, paradigma gândirii ştiinţifice galileano-carteziano-newtoniene, dar a *posibilizat* ştiinţa sub o formă care a devansat cu mult ştiinţa vremii lui – care credea încă orbeşte în exactitatea formulelor şi observaţiilor sale, adică în corespondenţa perfectă (izomorfismul) dintre reprezentările sale şi obiectele experienţei.

Aşadar, dilema lui Hume şi a întregii gândiri empiriste va fi concluzia încuietoare că, dacă nu este posibilă decât o cunoaştere empirică a naturii, atunci nu este posibilă decât cunoaşterea a ceea ce este contingent şi particular, întrucât cunoaşterea şi, implicit, existenţa cu necesitate a unui sistem categorial absolut va fi imposibilă. Or, fără un sistem categorial absolut cunoaşterea autentică este imposibilă. Pe de altă parte, existenţa categoriilor cunoaşterii, tocmai întrucât sunt nişte intuiţii sintetice *a priori*, adică nişte produse ale facultăţii noastre de imaginaţie, este condiţionată de cunoaşterea lor. Nu te poţi folosi în orientarea ta practică de punctele cardinale sau de concepte ca sus-jos, stânga-dreapta etc. fără să le cunoşti, fără să posezi dinaintea experienţei noţiunea lor. Poţi orbecăi, dar nu vei putea reface niciodată un drum anterior (decât din întâmplare – dar nu îl vei re-cunoaşte) şi nu vei putea nici să îndrumi pe cineva la o destinaţie oarecare, refăcând un anumit traseu al tău, pentru că tu însuţi nu ai nici un reper al re-cunoaşterii lui. În consecinţă, cunoaşterea transcendentală a categoriilor va fi echivalentă cu cunoaşterea *a priori* a *condiţiilor de posibilitate ale experienţei*. Deci, cunoaşterea transcendentală *posibilizează* experienţa, nu o *condiţionează*.

Putem imagina o cunoaştere empirică fără categorii, fără un sistem categorial de referinţă, un fel de orbecăire, dar aceasta ar fi o cunoaştere inautentică, contingentă, de singularităţi, incapabilă de generalizare. Perspectiva empiristă asupra ştiinţei exclude, în viziunea lui Kant, însăşi condiţia de posibilitate a ştiinţei. Mai mult, în perspectiva unei cunoaşteri empirice pure, non-categoriale, a naturii, însăşi *Lumea*, ca unitate a naturii, şi, odată cu ea, o întreagă clasă de obiecte posibile, vor trebui să rămână simple ficţiuni, în privinţa cărora să nu putem avea niciodată nici un fel de certitudine.

Aşadar, cunoaşterea obiectivă a lucrurilor presupune existenţa obiectivă a unui sistem absolut de coordonate, dar (surpriză!) existenţa unui sistem absolut de coordonate sublimează adevărata existenţă a lucrurilor într-o simplă posibilitate. Existenţa obiectivă a lucrurilor şi cunoaşterea lor obiectivă sunt două dimensiuni care se exclud, adică sunt, în limbajul matematicii, ortogonale. În măsura în care existenţa lucrurilor este certă, cunoaşterea lor este îndoielnică; în măsura în care cunoaşterea lucrurilor este certă, existenţa lor este îndoielnică. Tocmai această constatare prilejuită de *Critica raţiunii pure* a lui Kant (şi confirmată, cum am arătat, de noua paradigmă a ştiinţelor naturii) este esenţa a ceea ce eu, în *Antinomia raţiunii pure şi paradoxele logice* (1998), am numit *antinomia ontologică* – *principiul de incertitudine* al ontologiei, pe care am mai putea să-l numim acum şi *principiul de incompletitudine* (*idecidabilitate*, spune Gödel) sau de *paraconsistenţă* a Metafizicii.

VI.3. Perspectiva unui intelect divin – normă şi ideal al unei certitudini absolute posibile

Nu există o experienţă generală, unică, identică în toţi oamenii, care să se constituie automat într-o cunoaştere obiectivă a lumii exterioare, sau, dacă există o astfel de experienţă, aceasta se petrece doar în spaţiul

transcendental al conştiinţei, şi atunci obiectul ei nu mai este lumea exterioară, aşa cum este în ea însăşi, ci doar o lume posibilă şi inteligibilă, transcendentală, care nu ni se poate da integral decât în conceptul ei pur, *a priori*. Nu există o experienţă prin care să putem percepe lumea *în general* şi nu avem nici mijloace prin care să putem ieşi din conceptul pur al unei lumi inteligibile pentru a face predicţii categorice asupra lumii exterioare, valabile în sine, certe *a priori*. Noi nu putem înţelege lumea exterioară decît prin raportare la această *lume inteligibilă transcendentală*, şi, pe de altă parte, nu putem nici aserta adevăruri categorice despre ea, decât în urma unei confirmări experimentale. Altfel, orice percepţie ar fi adevărată şi orice produs al imaginaţiei ar fi adevărat – aserţiuni care, pentru noi, sunt evident contradictorii. Acestea sunt facultăţile exclusive ale unei *fiinţe prime* – spune Kant, în prelungirea unei multiseculare reflecţii teologice – doar o astfel de fiinţă ar putea percepe instantaneu lumea aşa cum este în ea însăşi, pentru că doar în perspectiva *intelectului său divin*[161], ca efect al propriei sale imaginaţii creatoare, lumea ar deveni instantaneu obiectul propriei sale reprezentări, adică s-ar regăsi, *a priori*, cu întregul său conţinut, în conceptul propriei sale posibilităţi. Numai o astfel de fiinţă ar putea dispune de o facultate de cunoaştere *transcendentă* veritabilă, care să îşi dea ei înseşi, în intuiţiile sale sintetice *a priori*, simultan, atât conceptul, cât şi obiectul propriilor sale reprezentări. Numai în perspectiva unui *intelect divin* ar putea să dispară antinomia ontologică dintre *fiinţă* şi *fiinţare* (conştiinţă), dintre a fi şi a cunoaşte (a fi cunoscut). În conştiinţa de sine, această *fiinţă primă* ar avea totodată şi cunoaşterea nemijlocită, spontană şi completă a propriei sale fiinţări[162] – ceea ce este imposibil în cazul unei fiinţe determinate, cum suntem noi. Numai în perspectiva *intelectului divin* certitudinea propriei sale prezenţe şi cunoaşteri sunt deopotrivă posibile, în mod absolut.

Lumea este *visul* (*gândul*) lui Dumnezeu – spune tradiţia orientală. Lumea este *cuvântul* lui Dumnezeu –

glosează tradiția occidentală. În ambele cazuri însă zărim o aceeaşi *supoziție metafizică*: identitatea posibilă, într-un plan al prezenței divine, dintre *semioză*, ca fenomenologie a semnificării şi interpretării, şi *ontologie*, ca fenomenologie a ființei, care nu sunt altceva decât două imagini conjugate ale aceleiaşi fenomenologii adeveritoare (a spiritului), cum va arăta Hegel, adică, pentru a fi riguroşi din punct de vedere critic, o *fenomenologie a cetitudinii transcendentale absolute*. Doar în această perspectivă sublimă a prezenței divine orice *întruchipare* a ființei este, în acelaşi timp, o *naştere* şi o *reprezentare*, o venire la lumină a ființei ca *ființă*, pe de o parte, şi ca *imagine*, *expresie*, *icoană* sau *simbol* al ființei, pe de alta. De aceea, aşa cum în perspectiva ontologică nu este posibilă o compatibilitate perfectă între obiect şi concept, datorită acelei prăpăstii de netrecut care există la nivelul *sensibilității*, şi în perspectiva hermeneutică va exista o sciziune ireconciliabilă între semn şi semnificație, datorită unei prăpăstii situate la nivelul *facultății noastre de interpretare*. Derivei indefinite a *semnificației*, în perspectiva hermeneutică, îi va corespunde o derivă indefinită a cunoaşterii obiective, în perspectiva ontologică. Doar în perspectiva unui *intelect divin* aceste două prăpăstii (mistere) sunt surmontate, iar cunoaşterea şi interpretarea devin spontan şi infinit posibile ca *revelație* a unui *schematism fenomenologic al certitudinii absolute*.

Tocmai această înaltă perspectivă a unei *certitudini absolute posibile*, care, printr-un alt mister, ne este *cumva* accesibilă, ne-o vom însuşi ca *ideal* sau *model* de cunoaştere autentică (completă şi indubitabilă) – singura lumină posibilă după care ne putem călăuzi în experiența noastră particulară.

Abia acum putem înțelege de ce cunoaşterea noastră empirică (în care putem include şi paradigma clasică a ştiinței), în care avem senzația că între reprezentările noastre şi lucrurile din jur este o perfectă corespondență, nu este decât o iluzie. Întreaga noastră viață cotidiană se desfăşoară sub imperiul acestei iluzii, şi anume, că noi cunoaştem lucrurile aidoma lui

Dumnezeu, nemijlocit, spontan şi infailibil. Dar ceea ce îi este propriu lui Dumnezeu, pentru noi nu este decât iluzie. Iluziile noastre ne ajută însă doar să intuim perspectiva lui Dumnezeu, nu şi să o practicăm – tocmai de aceea nu sunt decât nişte iluzii. Ceea ce ne este propriu nouă este numai relativitatea, incertitudinea şi ambiguitatea. Perspectiva divină este pentru noi numai un caz limită, ideal, cum este de pildă geometria lui Euclid în raport cu întreg spectrul posibil al geometriilor neeuclidiene sau cum este mecanica lui Newton în raport cu mecanica cuantică şi teoria relativității.

În această arhitectură metafizică a cunoaşterii (certitudinii) posibile, ceea ce ni se părea inițial a fi o cenzură exterioară şi frustrantă a rațiunii, *iluzia transcendentală*, a devenit acum o articulație necesară.

Demersul critic ne ajută nu numai să înțelegem dar şi să întoarcem limitele rațiunii în favoarea noastră.

VI.4. Recunoaşterea iluziei transcendentale şi depăşirea ei prin răsturnarea perspectivei istorico-psihologice asupra cunoaşterii. Logica transcendentală – ultima posibilitate de salvare a metafizicii.

Kant nu a atacat ideea unei lumi obiective, ci doar pe aceea a *certitudinii* şi a *evidenței* empirice. Tocmai pentru a salva ideea unei cunoaşteri obiective Kant a fost nevoit să introducă acea dublă origine a cunoaşterii: din experiență şi din concepte. Kant recunoaşte că *materia* cunoaşterii, cum spune el, nu ne poate veni decât din experiență, pe cale empirică, dar, tot aşa, tocmai pentru a soluționa acel subiectivism rezidual empirist care compromite ideea cunoaşterii obiective, trebuie să recunoaştem şi că forma cunoaşterii, principiile adevărului şi ale certitudinii în cunoaştere ne vin pe o cale transcendentală, independentă de experiență şi identică în toți indivizii, chiar şi dacă aceştia ar fi de pe o altă planetă.

Nu există cunoaştere obiectivă fără o raţiune universală – susţine Kant, repunând metafizica în toate drepturile. Doar aşa noi am avea posibilitatea să subsumăm diversul lumii sub o cunoaştere autentică, obiectivă, a uneia şi aceleiaşi lumi, în unul şi acelaşi fel. Dar tot aşa de adevărat este şi că nu există nici o certitudine a cunoaşterii fără o confirmare experimentală.

Kant a încercat să salveze însăşi ideea cunoaşterii. Că face unele greşeli sau că argumentele sale nu sunt întotdeauna clare este firesc pentru un explorator al unor ţinuturi atât de „îndepărtate", ascunse chiar în spatele ochilor noştri. El însuşi a recunoscut că s-a îngrijit mai puţin de forma expunerii în favoarea conciziei, pentru a nu da, printr-un didacticism exagerat, bine împănat cu exemple şi explicaţii, o dimensiune şi aşa prea mare lucrării. Kant a urmărit acolo cu frenezie şi cu dramatism o idee extraordinară, aceea de a conjuga cele două direcţii de gândire, cea raţionalistă şi cea empiristă, într-un proiect unic şi universal al cunoaşterii şi al adevărului. Iar fizica modernă l-a confirmat. În principiul de incertitudine al lui Heisenberg fizicienii au înţeles, în sfârşit, că, deşi cunoaşterea lor se bazează exclusiv pe experienţă, ea se constituie totuşi într-un plan subiectiv, şi că reprezentarea pe care o au ei despre lume în ecuaţiile şi în teoriile fizice nu se raportează la lumea exterioară şi obiectivă decât într-o manieră probabilistică. După Heisenberg adevărul în fizică nu mai este asimptotic unei realităţi obiective în sens absolut, ci este incert sau probabil prin însuşi mecanismul constituirii sale – iar aceasta este nu numai o certitudine apodictică, prezisă de teorie, ci şi o constatare experimentală. Şi în fizică, deci, cunoaşterea lumii este una transcendentală, deşi nu încetează a fi una esenţialmente practică. Heisenberg, asemenea lui Kant, a trezit fizica din iluzia sa transcendentală tocmai prin conceptualizarea şi integrarea raţională a *iluziei*. De la Heisenberg încoace fizica nu mai vorbeşte despre obiecte ci despre probabilitatea lor.

Intenția criticismului kantian este, prin urmare, aceea de a restabili ordinea şi echilibrul în această „țară" insulară a intelectului pur, şi aceasta, printr-o distingere a celor două întrebuințări posibile ale intelectului, cea empirică şi cea transcendentală, obiectivul următor fiind, pe linia adâncirii distincțiilor, separarea a două clase de obiecte: pe de-o parte, cele vizate de conceptele intelectului în întrebuințarea sa transcendentală, deci obiecte ale „spațiului" său interior, obiecte care ar trebui să fie disponibile unei cunoaşteri nemijlocite, imediate, spontane şi integrale, fapt pentru care vor fi denumite obiecte în *genere* sau în *sine* (*noumene*), şi, pe de altă parte, obiecte ale „spațiului" exterior, cele vizate de conceptele intelectului în întrebuințarea sa empirică, cele care ar trebui să fie de fapt intangibile şi incognoscibile în esența lor pentru intelect, dar care sunt singurele ce apar în fața sa ca *fenomene* şi stau la temelia unei cunoaşteri autentice întemeiate pe experiență. Cu această distincție mecanismul antinomic pare deja să se fi declanşat: această a doua categorie de obiecte, exterioare, intangibile şi incognoscibile în sine, adică în mod nemijlocit, nu sunt prezente pentru noi decât ca fenomene, adică numai sub forma relației în care ele intră cu noi în cadrul experienței. De aceea conceptul unui obiect, pe care Kant arată că nu îl putem asocia decât cu un fenomen, nu va desemna un obiect existent în sine şi pentru sine, ci doar un obiect transcendental, de dincoace de frontiera sensibilității, un „*correlatum* al unității apercepției la unificarea diversului în intuiția sensibilă"[163], constituit deci în acest „*spațiu*" interior al intelectului.

Ceea ce ni se pare că ne este cunoscut în exterior este de fapt un obiect incognoscibil, şi, invers, va susține Kant, ceea ce pretindem că ne este cunoscut nemijlocit, în sine, şi bine determinat în raport cu principiile rațiunii şi ale intelectului, nu este decât un *noumen*, un obiect interior, care, în imposibilitatea de a se înfățişa el însuşi într-o experiență sensibilă, rămâne un obiect lipsit de existență obiectivă, pur imaginar şi deci impropriu a deveni un obiect al unei cunoaşteri autentice. Altfel spus:

punem la temelia cunoştinţelor noastre empirice obiecte pur imaginare, şi, invers, cunoaştem nişte obiecte pe care de fapt nu le putem concepe ca fiind cognoscibile.

Trebuie să remarcăm însă, cât se poate de clar, că întreaga investigaţie kantiană are loc într-un spaţiu al *posibilităţii pure* şi este condusă de o *logică transcendentală*, care nu vizează raportul dintre concepte, cum face *logica clasică*, şi nici raportul dintre concepte şi obiecte, în sensul unui *organon*, al unei episteme sau al unei tehnologii, ci este o cercetare însăşi a *posibilităţii* acestor raporturi, singura perspectivă din care poate fi găsită determinarea lor necesară. De aceea Kant nu vorbeşte nicăieri decât despre *obiecte posibile* într-un spaţiu al unei *experienţe posibile* – acest lucru nu trebuie scăpat din vedere niciodată. Din acelaşi motiv Kant poate vorbi, de pildă, şi despre „lucruri în sine", la plural, pentru că „lucrul în sine", propriu-zis conceptul său sintetic *a priori*, apare în aceste două ipostaze: ca *noumen* şi ca *obiect transcendental* al oricărei *experienţe posibile*, iar această distincţie ambivalentă este valabilă în sfera oricărui concept.

În *confundarea obiectului intelectului pur cu fenomenul*, adică în *amfibolia transcendentală* sau *ambiguitatea conceptelor reflecţiei transcendentale* avem chiar tema fundamentală a investigaţiei kantiene. Întregul efort critic kantian nu este altceva decât un efort de „scrutare"[164] a acestei teme. În ultimă instanţă, întreaga sa *metodologie critică* se reduce la un efort de sesizare, de distingere şi de separare a planurilor, o activitate de demontare a *amfiboliei raţiunii pure*, o examinare şi o devoalare a *iluziei transcendentale*. Critica însăşi nu este altceva decât un efort de acceptare a ceva că este, cum că este – o *recunoaştere* – nu un demers demonstrativ sau deductiv cum însuşi Kant ar dori uneori să ne facă să credem.

„Eu numesc, prin urmare, explicaţia modului cum concepte se pot raporta *a priori* la obiecte *deducţia* lor *transcendentală* şi o disting de deducţia *empirică*, care arată modul cum un concept a fost dobândit prin

experienţă şi prin reflecţie asupra ei, şi care, prin urmare, nu priveşte legitimitatea, ci faptul din care a rezultat posesiunea lui."[165]

Kant nu vizează o istorie sau genealogie a intuiţiei sensibile, de la obiect la conceptul său empiric, ci o istorie sau genealogie a sintezei transcendentale, în ordinea condiţionărilor, de la concept la obiectul său posibil, propriu-zis, nu o psihologie empirică a cunoaşterii, ci o logică transcendentală a condiţiilor de posibilitate, adică de *certitudine* sau de *legitimitate*, ale cunoaşterii.

„Voi numi deci această încercare de derivare fiziologică, care nu poate fi numită nicidecum propriu-zis deducţie, fiindcă priveşte o *quaestio facti*, explicare a *posesiunii* unei cunoştinţe pure. Este evident, prin urmare, că nu poate exista despre aceste concepte decât o deducţie transcendentală şi nicidecum o deducţie empirică, şi că cea din urmă, cu privire la conceptele pure *a priori,* nu înseamnă decât tentative zadarnice, cu care se poate ocupa numai acela care nu a sesizat natura cu totul particulară a acestor cunoştinţe."[166]

Aşadar, Kant a mers iniţial înapoi, pe firul sintezei transcendentale, de la senzaţii şi percepţii până la unitatea sintetică *a priori*, apoi s-a reîntors la experienţă, dar nu până la experienţa empirică, cum a crezut că îi este îngăduit lui Descartes[167], ci doar până la experienţa posibilă şi la obiectele sale posibile. Efortul de „scrutare" despre care vorbeşte uneori Kant se referă la prima etapă, a reamintirii sau regăsirii traseului parcurs în sinteza transcendentală a conceptelor empirice; în acest sens deducţia transcendentală, adică drumul invers, va fi o „*quaestio facti*", dar nu va însemna o „refacere" *a priori* a obiectului empiric din „nimic", cum crede *realismul transcendental* (idealismul empiric) şi cum ne ispiteşte să gândim aşa-numita *iluzie transcendentală*, ci doar o devoalare a condiţiilor sale de posibilitate.

Deducţia transcendentală nu este legitimată a coborî până la obiectul empiric, ci doar până la obiectul posibil al unei experienţe posibile. În acest sens deducţia

transcendentală nu este propriu-zis o istorie decât în demersul acesta *acroamatic* sau discursiv al filosofiei, căci obiectul ei, sinteza transcendentală pură, este o spontaneitate pură a intelectului şi a raţiunii. Întregul sistem al fenomenologiei (transcendentale) a spiritului, la Hegel, nu este decât forma în care s-a desfăcut ca discurs ontologic, ca un evantai, din propriul său conţinut, precum şi ca sinteză (transcendentală) a conceptului propriei sale libertăţi şi prezenţe, *spontaneitatea pură a spiritului*. Fenomenologia spiritului, a lui Hegel, nu este altceva, cum am mai spus, decât dezvăluirea a ceea ce la Kant rămăsese ascuns: schematismul deducţiei transcendentale sau sinteza transcendentală a categoriilor.

Doar psihologia empirică este propriu-zis o istorie, pentru că obiectul ei empiric este cel care se schimbă, care se metamorfozează oarecum în concept empiric. Dar această istorie este impură, spune Kant, pentru că, fără preexistenţa unor forme posibile în care obiectele să se „întruchipeze", obiectele însăşi ar fi (pentru noi) cu neputinţă. Tocmai de aceea, numai deducţia transcendentală a acestor forme sau reprezentări posibile *a priori* este pură, la Kant, pentru că ea „decurge" dintr-un principiu valabil în sine, principiul unităţii sintetice *a priori* sau principiul *unităţii transcendentale*, independent atât faţă de experienţă cât şi faţă de conştiinţa noastră determinată.

Aşadar, deducţia transcendentală a categoriilor, de pildă, nu este o deducţie în sensul logicii clasice, ci mai degrabă o reamintire a unui traseu al gândirii parcurs mai demult, într-o manieră ascunsă, spontană şi misterioasă, care în efortul critic este doar devoalată şi sistematizată după principiul unităţii transcendentale, în ordinea condiţiilor propriei lor posibilităţi. Acest „aspect" al textului kantian, care a stârnit atâta nemulţumire lui Hegel, este amplificat şi mai mult în traducerea românească (a lui Nicolae Bagdasar şi Elena Moisuc) prin frecventa redare a lui „Ableiten" (decurgere, derivare) ca „deducere", acolo unde Kant, dacă ar fi vrut, ar fi putut să spună mai răspicat: „Deduktion".

Oricum, „stilul" metodei critice kantiene este unul logic, nu psihologic, ba chiar unul în mod esențial logic, deşi textul critic pare a fi mai degrabă unul „turistic", un fel de jurnal cu amintiri din călătoria unui misterios explorator în țara umbrelor, pe tărâmul *reprezentărilor*, care a pornit la drum, în căutarea *Metafizicii*, sprijininduse pe doar două instrumente: *bastonul alb al experienței şi făclia interioară a rațiunii*.

Metafizica nu se mai putea salva decât sub acest titlu exploratoriu (ca sistem aflat în plină devenire) şi numai ca *logică transcendentală*, nu ca ştiință a ceva ontologic determinat.

VI.5. Către un sistem viitor al *metafizicii* în limitele ştiinței. Metodologia transcendentală, ştiința incertitudinii şi spațializarea (geometrizarea) gândirii.

Kant ştie că, pentru a da rigoare ştiințifică cercetărilor sale, propriu-zis *metafizicii*, trebuie să procedeze după *metoda ştiințifică*, iar pentru aceasta trebuie să îşi delimiteze riguros teritoriul, domeniul investigațiilor sale, adică să precizeze: 1) care sunt obiectele sau obiectul cunoaşterii metafizice? 2) care sunt izvoarele cunoaşterii metafizice? şi 3) care este metodologia cercetării?

1) Răspunsul lui Kant la prima întrebare este clar încă de la începutul *Criticii*: obiectul metafizicii este *propria sa posibilitate*, adică autoexaminarea ei critică (a posibilității ei înseşi) în vederea unei certificări (confirmări) sau respingeri finale. Este vizată aşadar, la capătul investigației critice, obținerea unei anumite *certitudini metafizice* cu privire la posibilitatea *metafizicii*, cu alte cuvinte, o anumită *cunoaştere metafizică a metafizicii*.

2) De ce apare această *autoreferențialitate* se va lămuri după răspunsul la cea de-a doua întrebare: „La temelia cunoaşterii metafizice, spune Kant în *Prolegomene*, nu va sta, aşadar, nici experiența externă, care

reprezintă sursa fizicii propriu-zise, nici experiența internă, care constituie baza psihologiei empirice. Ea este deci o cunoaştere *a priori*, izvorâtă din intelectul pur şi din raţiunea pură."[168]

Observaţia care se impune imediat este că metafizica nu are la dispoziţie în investigarea propriilor sale fundamente decât mijloacele raţiunii pure şi reprezentările sintetice *a priori* ale intelectului pur. În consecinţă, investigarea fundamentelor metafizicii este echivalentă cu încercarea raţiunii de a afla dacă ea însăşi este aptă să îşi determine propriile sale limite, adică un domeniu de valabilitate, şi dacă poate avea în privinţa propriei sale valabilităţi vreo certitudine.

„Greu va rămâne întotdeauna acest fel de cercetare, căci el cuprinde *metafizica metafizicii*"[169] – spune Kant, referindu-se, propriu-zis, la noua perspectivă, şi mai înaltă, din care avea de gând să abordeze problema metafizicii în *Prolegomene*.

Este limpede că, de la critica posibilităţii unei *cunoaşteri raţionale obiective* (a naturii), Kant a „sărit" la critica *posibilităţii ştiinţei în general*. Abia pe acest palier problematic superior, metaştiinţific, metafizica îşi putea studia, oarecum în oglindă, arhitectura (schemele) propriei sale posibilităţi. Adevăratul obiect al metafizicii devenea astfel, la Kant, însăşi *posibilitatea cunoaşterii metafizice*. Iar acest lucru, repet, era evident încă de la începuturile Criticii, când, Kant, referindu-se la *facultatea cunoaşterii noaste raţionale*, da glas celei mai celebre dintre întrebările sale: „trebuie să fie posibil de a ajunge cu ea [*facultatea cunoaşterii noaste raţionale*, n.n.] la certitudine: fie la cunoaşterea obiectelor, fie la ignorarea lor, adică [*şi aici va urma transferarea problemei în plan metafizic*, n.n.] de a se pronunţa fie asupra obiectelor întrebărilor ei, fie asupra capacităţii sau incapacităţii raţiunii de a judeca ceva cu privire la ele, deci fie de a extinde cu încredere raţiunea noastră pură, fie de a-i pune limite determinate şi sigure. Întrebarea din urmă, care izvorăşte din problema generală de mai sus,

ar fi cu drept cuvânt aceasta: *Cum este posibilă metafizica ca ştiinţă?*"[170]

Rezultatele lui Kant vor fi însă la fel de ambigue, pe cât vor fi şi rezultatele logicienilor, mult mai târziu, în încercarea lor de clarificare a fundamentelor matematicii şi logicii. Tocmai asupra acestei chestiuni mi-am propus, în capitolele următoare, oricât de modestă ar fi contribuţia mea, să mai aduc puţină lumină.

3) În sfârşit, privitor la cea de-a treia întrebare, asupra metodologiei cercetării metafizice, Kant a precizat deseori că ceea ce face el este mai degrabă, cum am mai subliniat, o „*scrutare*", o *observare* şi *recunoaştere* a elementelor cunoaşterii, tocmai pentru a le putea aşeza apoi pe o *hartă* a *intelectului pur* şi a *cunoaşterii raţionale ca fenomen*. Desenarea *hărţii* acestei fascinante ţări insulare, revelate pe tărâmul propriei noastre conştiinţe şi pe care eu o voi denumi de acum încolo *spaţiul reprezentărilor*, este echivalentă, la Kant, cu descoperirea unei *topici transcendentale*, care este primul obiectiv practic al investigaţiei sale critice. Al doilea obiectiv va fi acela de a da un răspuns la întrebarea: cum de este posibilă această topică transcendentală sau arhitectură interioară a intelectului şi dacă ea este şi singura posibilă, ceea ce nu înseamnă altceva decât investigarea completă a sistemului intelectului pur şi al raţiunii pure dintr-o perspectivă pur metafizică.

Iată cum introduce Kant conceptul de *topică transcendentală*:

„Să mi se permită a numi *1oc transcendental* locul pe care-l atribuim unui concept fie în sensibilitate, fie în intelectul pur. În acest fel, s-ar numi *topică transcendentală* determinarea acestui loc, care revine fiecărui concept după diversitatea folosirii lui şi indicarea de a determina după reguli tuturor conceptelor acest loc; ea ar fi o doctrină, care ne-ar feri temeinic de surprizele intelectului pur şi de iluzii născute din ele, prin faptul că ar distinge totdeauna cărei facultăţi de cunoaştere aparţin propriu-zis aceste concepte. Se poate numi *un loc*

logic orice concept, orice titlu în care intră mai multe cunoştinţe."(Şi urm.)[171]

Deşi Kant nu mai foloseşte niciunde aceste două noţiuni de *loc logic* şi *loc transcendental*, viziunea sa *spaţială* asupra gândirii este evidentă, încât noţiunea de *spaţiu transcendental*, pe care o propun, este justificată chiar prin textul kantian. Ea are tocmai sensul pe care îl are în vedere Kant atunci când vorbeşte despre *loc transcendental* într-o *topică transcendentală*. Este evident că este vorba despre un *spaţiu în sens algebric*[172], un spaţiu ordonat, un sistem transcendental al tuturor reprezentărilor ca reprezentări, adică fără a distinge cui aparţin ele, luate împreună cu relaţiile lor de ordine, care prescriu regulile după care ele sunt inter-operabile. Această noţiune, evident de inspiraţie matematică, i-ar fi folosit lui Kant tocmai pentru a determina mai precis diferenţa dintre mediul transcendental al gândirii şi cel, să spunem, natural, în care este inclusă şi *relaţia* gândirii cu obiectele experienţei empirice, perspectivă pe care noi nu o putem „scruta" decât printr-o detaşare transcendentală şi o abordare din perspectivă metafizică. Kant nu a mai utilizat însă niciunde acele noţiuni, probabil pentru a nu crea confuzii cu conceptul de *spaţiu* al esteticii sale transcendentale, ca intuiţie sintetică *a priori*. Se poate arăta însă că aceste două ipostaze conceptuale ale „spaţiului" sunt conjugate şi deplin compatibile. *Spaţiul transcendental* este, în perspectivă metafizică, *forma formei*, adică *forma analitică a spaţiului ca receptacul, matrice*[173] *sau condiţie a priori a tuturor reprezentărilor posibile*.

Este evident că avem de a face în subteranele gândirii critice kantiene cu un program, aş spune, de *spaţializare a gândirii raţionale*, echivalent cu o încercare genuină de *geometrizare* a ei, de descoperire a unei anumite *topologii* sau *arhitecturi interioare*, perfect compatibilă cu orientarea fundamental raţionalistă a lui Kant, pe care nu a abandonat-o, practic, niciodată, ci doar şi-a sublimat-o în perspectiva critică.

Gândirea, cunoaşterea şi chiar simpla prezență a lucrurilor nu sunt în viziunea lui Kant decât pure manifestări ale *timpului* (duratei). Tocmai de aceea *gândirea*, în general, ca *fenomen de cunoaştere* sau ca simplă *prezență întrebătoare* (cum apăruse deja în celebrele *meditații carteziene* şi cum va fi reluată apoi şi re-ontologizată de Heidegger), nu îşi va putea surprinde propria *esență*, în *timpul* propriei sale deveniri, decât ca simplă *posibilitate*. Conştiința actului omoară actul – s-a spus. Gândirea, pornită în căutarea ei înseşi, nu îşi poate găsi decât propriul său ecorşeu, adică numai *forma* sa desfăşurată analitic pe tabla unui *timp mort* (cum ar fi spus Eminescu). Toate categoriile şi judecățile pure ale rațiunii nu vor reprezenta decât un *topos transcendental*, o simplă descriere analitică a unor *locuri logice*, ca nişte popasuri în care rațiunea, în mersul ei inexorabil, s-ar putea, vremelnic, odihni.

În ideea unei *arhitectonici* sau a unui *sistem complet al rațiunii pure*, va preciza în felul său Heidegger[174], gândirea (faptul de a gândi) nu îşi descoperă decât propria sa *mască mortuară* – o *fotografie*, mai spune el, care deschide însă o dublă perspectivă, atât asupra obiectului fotografiat cât şi asupra fotografiei înseşi.

Cu alte cuvinte, într-un *sistem complet al rațiunii pure* vom avea nu numai o *istorie a rațiunii pure*, adică o cunoaştere *post festum* a gândirii noastre raționale (o *psihologie* – cum cred în felul lor reducționist şi unilateral gânditorii pragmatici), ci şi o cunoaştere anticipată a oricărei cunoaşteri posibile, adică a tuturor formelor şi condițiilor în care noi am putea cunoaşte ceva determinat – o *logică*, deci.

Spațiul transcendental este masca mortuară a *timpului transcendental*, amprenta, urma trecerii sale, dar şi proiectul curgerii sale, portretul posibil al oricărei întruchipări viitoare.

Sistemul rațiunii pure, vizat de Kant, trimite într-adevăr şi înapoi, la o istorie a rațiunii petrecută deja şi probată cu exemplele şi cazuistica tradiției înseşi (este o

sinteză a acestei tradiții, cum s-a spus), dar şi înainte, ca îndreptar al gândirii sau canon al oricărei cunoaşteri posibile. Tocmai sub acest aspect normativ gândirea noastră raţională, în viziunea lui Kant, trebuia să devină utilă. Iar acest lucru era posibil, susținea Kant, tocmai pentru că acest *sistem al raţiunii pure* – încă neexplicit (pentru că nu se declarase deplin mulțumit de completitudinea, sistematicitatea şi limpezimea *Criticii*), pe care încă îl mai căuta – era totuşi independent de orice experiență empirică şi de orice tradiție filosofică. Acest *sistem* trebuia să fie deductibil dintr-un principiu unic, *a priori*, chiar dacă el nu putea fi găsit practic decât tot *a posteriori*, la capătul unei anumite experienţe sau tradiții de gândire. Iar principiul era dat: *principiul unității sistematice transcendentale* – prin urmare, *sistemul raţiunii pure* era, în principiu, posibil.

În această nouă perspectivă transcendentală asupra cunoaşterii noastre raţionale, descoperirea unui sistem complet al raţiunii pure nu va mai reprezenta cunoaşterea a ceva determinat, ci însăşi a modului nostru de „fotografiere", a *schemei* după care se poate constitui, în general, cunoaşterea a ceva determinat.

Totuşi – iar aceasta va fi precizarea lui Heidegger – descoperirea unui sistem complet al raţiunii pure va reprezenta, în el însuşi, un fapt autentic de cunoaştere, un progres, dar unul care ne conduce nu la obiectele experienței noastre empirice, adică nu în mod direct, ci la esența lor, adică însăşi la *faptul de a fi*.

Dar, dacă această cunoaştere transcendentală este posibilă, adică îşi poate găsi propria sa certitudine (privitoare la propria sa incertitudine constitutivă), atunci nu este ea, totuşi, cunoaşterea a *ceva* dat în mod obiectiv? Iată întrebarea care a rămas şi va rămâne în continuare deschisă.

Întreaga *metodologie transcendentală* este dedicată, aşadar, în termenii lui Kant, determinării „condițiilor formale ale unui sistem complet al raţiunii pure. În acest scop, vom avea de-a face cu o *disciplină*, un *canon*, o *arhitectonică*, în sfârşit, cu o *istorie* a raţiunii pure"[175] – o

arhitectonică, întrucât, putem preciza acum, în *sistemul complet al raţiunii pure* totul trebuie să apară ca fiind dat împreună, legat (logic sau principial) într-un fel de simultaneitate a tuturor elementelor ca fiind posibile, şi o *istorie*, întrucât, atunci când coboară din planul principiilor în planul conceptelor sale pure, raţiunea nu le mai poate sesiza global, ci doar individual şi într-o ordine bine determinată.

Ne întâlnim astfel, încă o dată, în această metodologie transcendentală, cu o dublă întrebuinţare a raţiunii pure: una, *istorică*, pe care Kant o atribuie filosofiei şi o denumeşte „folosire a raţiunii prin concepte, întrucât nu putem face nimic mai mult decât să aducem sub concepte fenomenele, în conţinutul lor real, care în felul acesta nu pot fi determinate decât empiric, adică *a posteriori* (dar conform acestor concepte, ca reguli ale unei sinteze empirice)”[176], şi o alta, *logică* sau pur *formală*, pe care Kant o atribuie matematicii şi pe care o denu-meşte „folosirea raţiunii prin construirea conceptelor, întrucât acestea, raportându-se deja la o intuiţie *a priori*, pot fi date tocmai de aceea în intuiţia pură în mod determinat *a priori* şi fără nici un fel de date empirice”[177]. „Cunoaşterea *filosofică* este *cunoaşterea raţională* din *concepte*, pe când cunoaşterea matematică este o cunoaştere din *construirea conceptelor*.”[178]

Devine însă tot mai clar că această barieră între filosofie şi matematică sau între filosofie şi teologie sau între matematică şi teologie nu este chiar atât de rigidă. Mai mult, susţin eu, aceste două perspective sau întrebuinţări posibile ale raţiunii nu ne sunt accesibile niciodată în mod separat. Cunoaşterea de orice fel, fizică, matematică, teologică sau filosofică, se dovedeşte a fi mai degrabă o împletire a acestor două perspective posibile ale gândirii, iar diferenţa între diferitele „ştiinţe” posibile, contrar viziunii lui Aristotel, pare a consta mai degrabă într-o schimbare de *accent*, în favoarea unei perspective sau alta, decât de *obiect*. Nu obiectul defineşte ştiinţa, ci metoda. Cunoscând metoda, cunoşti deja şi rezultatele,

nu în forma lor concretă, empiric determinată, ci în conținutul lor posibil, în concluziile lor ultime.

Pe mine tocmai modul în care aceste două perspective, întrebuințări sau metode pure ale rațiunii se îngemănează şi se condiționează reciproc mă interesează. Țintesc, ca şi Kant, către condiția lor de posibilitate, şi sper să aduc, dacă nu unele clarificări, măcar o bună reformulare a problemei. Kant a insistat pe distingerea (separarea) acestor perspective – eu voi insista pe relația lor.

Miza este uriaşă. Dacă voi reuşi să găsesc condiția care posibilizează existența acestor două perspective fundamentale de gândire, înseamnă că voi fi regăsit nu numai temeiul şi unitatea mult râvnită a sistemului filosofic kantian, dar şi a întregii ştiințe, o unitate în care cunoaşterea teologică a lui Dumnezeu şi cunoaşterea fizică a naturii vor fi nu disjuncte, ci complementare şi deplin compatibile. Această unitate va fi însă, pot să o spun de pe acum, fără a mă despărți de Kant câtuşi de puțin, una a *incertitudinii* – a unei *ambiguități ontologice originare*. Kant nu şi-a propus să fundamenteze o *ştiință a incertitudinii*, o spunea clar în *Reflecția 5037*, dar tocmai asta i-a reuşit, pentru că *certitudinile* sale *transcendentale* sunt, de fapt, ontologic vorbind, *indiscernabile*.

Demersul meu, cum s-a remarcat, este o încercare de valorificare ontologică a paradoxului. Dar faptul în sine consider că a fost făcut deja de Kant. Întregul său sistem filosofic este construit pe o structură de tip paradoxal şi anticipează, într-un mod paradigmatic, întreaga ambiguitate a ştiințelor moderne. Numai interese meschine, „colaterale", ar mai putea amâna o recunoaştere internațională, unanimă, a modernității lui Kant.

În ceea ce mă priveşte, am încercat să decelez tot ce este solid şi definitv încheiat în gândirea lui Kant. Nu am vrut să întârzii asupra unor contingențe sau considerații particulare ale sale, depăşite inevitabil de istorie. Mi s-a părut mult mai lucrativ şi mai profitabil să plec de la ceea

ce este esențial în opera acestui filosof şi să încerc să duc lucrurile mai departe. În acest sens, eforturile mele se vor concentra în continuare pe identificarea unei structuri comune a antinomiilor kantiene, apoi, pe identificarea unei structuri comune a paradoxelor, o anumită rețetă universală a paradoxelor, rămânând în cele din urmă să trag concluziile de rigoare. În esență, rezultatul acestui demers a fost deja enunțat – era previzibil, oricum. Structura antinomică a gândirii noastre raționale este identică în toate aplicațiile ei, este singurul nostru „lucru" comun, care deschide indirect către „proiectul" nostru comun, acela care posibilizează deopotrivă cunoaşterea şi iluziile ei, atât subiectul cât şi obiectul oricărei cunoaşteri posibile.

Nu îmi e greu să prevăd că unii apologeți ai simțului comun şi ai logicii terțului exclus, în fața unui asemenea program, ar putea deveni uşor neliniştiți şi irascibili. Doresc să îi asigur de pe acum că ei nu vor fi dezamăgiți de tot acest demers decât în măsura în care şi apologeții lui Euclid ar fi fost îndreptățiți să se simtă dezamăgiți, acum mai bine de un secol şi jumătare, în fața *noilor geometrii*, în care geometria lor nu apărea decât ca un simplu caz particular. Dacă nu aş fi contat pe inteligența şi pe interesul sincer pentru *Adevăr* al *tuturor* cititorilor mei, nu aş mai fi publicat, poate, nimic.

Filosofia critică, a lui Kant, nu neagă, ci completează şi deschide viziunea empiristă, pragmatică, spre o perspectivă globală şi finalistă asupra naturii, cum, de altfel, nu neagă nici idealismul, ci îl completează şi îl deschide către o viziune mai practică asupra vieții.

Încheierea introducerii

Sunt, în genere, două perspective posibile şi ireductibile, care, ţinute separat una de alta, sunt valabile şi întemeiate (consistente) fiecare în sine. Una ar fi „perspectiva păsării", ca să întrebuinţez o metaforă nietzscheană, uitată azi în jargonul cinematografic, o perspectivă de gândire în care, raţiunii, suspendată deasupra oricărei experienţe posibile, îi este accesibilă totalitatea însăşi a oricărei posibilităţi. Cealaltă viziune ar fi însă, nu „perspectiva broaştei", cum spune Nietzsche, sugestivă, eventual, pentru perspectiva hegeliană ascendentă, de la particular la general, ci *perspectiva cârtiţei*, perspectiva unei înaintări progresive într-un mediu exterior dat, obscur şi rezistent, cu alte cuvinte, perspectiva raţiunii care, scufundată în conţinutul ideilor şi conceptelor sale pure, se trezeşte în faţa unei infinităţi exterioare în care poate progresa indefinit, fără să o poată depăşi însă niciodată.

Se pare că aceste două întrebuinţări posibile ale raţiunii pure, care se bazează în fond pe distincţia kantiană între *sintetic* şi *analitic*, decurg din modul în care ea se raportează la propria sa infinitate. Pusă în faţa sa ca o infinitate dată, fără rest, deci ca totalitate dată, infinitatea sa va cădea întotdeauna în interiorul oricărei determinaţii posibile şi orice distincţie sau diviziune în interiorul ei va fi posibilă indefinit de mult. Pusă în faţa sa ca o infinitate posibilă, ea va apărea ca totalitate (unitate) determinată, deci finită, infinitatea sa se va ascunde întotdeauna în exteriorul ei, şi nu diviziunea sa va fi posibilă indefinit, ci progresul cantitativ al oricărei determinaţii. Tocmai cu clarificarea acestor relaţii mă voi ocupa în capitolele următoare.

Cum şi unde a fost posibilă, la Kant, distingerea acestor două planuri sau perspective de gândire? Prin demersul critic pe teritoriul antinomiilor, susţin eu, adică numai în *antitetica transcendentală*.

Chiar întreaga filosofie critică a lui Kant, s-ar putea spune, s-a născut din exersările sale demonstrative

asupra unor propoziții contradictorii în care bănuia că se ascunde o iluzie a gândirii. *Antitetica transcendentală* este miezul întregii sale filosofii. Mai mult, întreaga filosofie modernă pare să se fi ivit şi să graviteze în jurul *Antiteticii* şi *Criticii* lui Kant, printr-o raportare mai mult sau mai puțin explicită, mai mult sau mai puțin conştientă, la *tema ontologică* adăpostită în *antinomia rațiunii pure*.

Se mai poate vorbi astăzi însă despre o „soluție kantiană" a antinomiei rațiunii pure şi, dacă da, atunci care ar putea fi ea?

Nu cumva *soluția critică* propusă de Kant are şi ea propriile ei limite?

Nu putem infera chiar nimic categoric despre acea prezență care transcende simțurile noastre şi chiar orice durată a timpului cosmic?

Nu putem infera categoric nici măcar că: *nici o certitudine nu este posibilă*?

Putem oare adăuga resemnați la solitudinea şi subiectivitatea noastră constitutivă *certitudinea* că suntem condamnați pe veci la *neliniştе* şi *incertitudine*?

1. Barrow, J. D.: *Despre imposibilitate. Limitele ştiinţei şi ştiinţa limitelor*, Ed. Tehnică, Buc. 1999.
2. McLaughlin, W. I., Miller, S. L.: *An Epistemological Use of Non standard Analysis to answer Zeno's objections against motion*, Synthese 1992, pp. 371-384.
3. Beck, D. W. (Ed.): *Kant's Theory of Knowledge*, D. Reidel Publ. Co., Dordrecht, Holland, 1974
4. Bell, J.: *"On the Einstein Podolsky Rosen paradox"* Physics 1 #3, 195 (1964).
5. Bell, J.: *"On the problem of hidden variables in quantum mechanics"* Reviews of Modern Physics 38 #3, 447 (July 1966).
6. Bellu, N.: *Etica lui Kant*, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1974.
7. Beth, E. W.: *Fondements Logiques des Mathématiques*, Paris: Gauthier-Villars, Louvain: E. Nauwelaerts, 1955
8. Beth, E. W.: *L'existence en Mathématiques*, Paris: Gauthier-Villars, Louvain: E. Nauwelaerts, 1956
9. Bexte, P.: *Blind Spot and Vision*, ASCA-Workshop: *Come to your Senses!*, Amsterdam, 25-29 Mai 1998, Internet: http://home.snafu.de/pedasy/ascapap.htm
10. Bieri, P. (Ed.): *Transcendental Arguments and Science*, D. Reidel Publishing Company, Dordrecht-Boston-London, 1979
11. Blasche, S., *Selbstaffektion und Schematismus. Kants transzendentale Deduktion als Lösung eines apriorischen Universaliensproblems.* În: *Kants transzendentale Deduktion und die Möglichkeit von Transzendentalphilosophie*, Herausgegeben vom Forum für Philosophie Bad Homburg, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1988.

12. Boboc, Al.: *Kant şi neokantianismul,* Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1968.
13. Bogza, Al.: *Realismul critic*, Ed. Şt. şi Enc., Bucureşti, 1982
14. Bohm, D., Bub J.: *"A proposed solution of the measurement problem in quantum mechanics by a hidden variable theory"* Reviews of Modern Physics 38 #3, 453 (July 1966).
15. Bohr, N.: *"Can quantum-mechanical description of physical reality be considered complete?"* Physical Review 48, 696 (15 Oct 1935).
16. Bohr, N.: *Fizica atomică şi cunoaşterea umană*, Ed. Şt., Buc. 1969.
17. Bunge, M.: *Ştiinţă şi filozofie*, Ed. Pol., Buc. 1984.
18. Butts, R. E.: *Kant and the double government methodology. Supersensibility and Method im Kant's Philosophy of Science*, D. Reidel Publishing Company, Dordrecht, Boston, Lancaster, 1986.
19. Capra, F.: *Taofizica:o paralelă între fizica modernă şi mistica orientală*, Ed. Tehnică, Bucureşti, 2004.
20. Chelba, M.: *Antinomia raţiunii pure şi paradoxele logice*, în vol. *Logică şi ontologie* (coord. I. Lucica şi C. Grecu), Editura Trei, Bucureşti, 1999.
21. Cohen, H.: *Die systematische Begriffe in Kants vorkritische Schriften,* F. Dümler, Berlin, 1873.
22. Cohen, H.: *Kommentar zu Immanuel Kants Kritik der reinen Vernunft,* 3. Aufl., Felix Meiner, Leipzig, 1920.
23. Colţescu, V.: *Filosofia şi istoria ei*, Editura de Vest, Timişoara, 1996.
24. Colţescu, V.: *Immanuel Kant (Curs special)*, Tipografia Universităţii de Vest din Timişoara, Timişoara, 1996.
25. Colţescu, V.: *Immanuel Kant. O introducere în filosofia critică*, Editura de Vest, Timişoara, 1999.
26. Copi, I. M.: *The Theory of Logical Types*, Routledge & Kegan Paul, London, 1971
27. Copi, I. M.: *The theory of logical types*, Routledge & Kegan Paul, London, 1971
28. Croitoru, R.: *De la metafizica lumii la metafizica moravurilor*, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1996.

29. Croitoru, R.: *Judecata între estetic şi metafizic,* Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1982.
30. da Costa, N.: *Logici clasice şi neclasice. Eseu asupra fundamentelor logicii*, Ed. Tehnică, Buc., 2004.
31. de Broglie, L.: *Certitudinile şi incertitudinile ştiinţei*, Ed. Politică, Bucureşti, 1080.
32. de Vleeschauwer, H.-J.: *L'évolution de la pensée kantienne*, Librairie Félix Alcan, Paris, 1939.
33. Delbos, V.: *La philosophie pratique de Kant*, Presses Universitaires de France, 3e éd., Paris, 1969.
34. d'Espagnat, B.: *"The quantum theory and reality"* Scientific American 241 #5 (November 1979).
35. DeWitt, B.: *Quantum mechanics and reality*, Physics Today, Sept. 1970
36. Dragomirescu, M.: *Descartes sau certitudinile îndoielii*, Editura A92, Iaşi, 1996.
37. Dumitriu, A.: *Alétheia. Încercare asupra ideii de adevăr în Grecia antică*, Editura Eminescu, Bucureşti, 1984.
38. Dumitriu, A.: *History of logic*, Abacus Press, 1977.
39. Dumitriu, A.: *Soluţia paradoxelor logico-matematice*, Ed. Şt., Bucureşti, 1966.
40. Eco, U.: *Kant şi ornitorincul*, Ed. Pontica, Constanţa, 2002.
41. Eco, U.: *Limitele interpretării*, Editura Pontica, Constanţa, 1996.
42. Einstein, A., Podolsky B., Rosen N.: *"Can quantum-mechanical description of physical reality be considered complete?"* Physical Review 41, 777 (15 May 1935).
43. Einstein, A.: *Cum văd eu lumea. Teoria relativităţii pe înţelesul tuturor*, Humanitas, Bucureşti, 2000.
44. Enescu, G.: *Dicţionar de logică*, Ed. Şt. şi Enc., Buc., 1985
45. Enescu, G.: *Filosofie şi logică*, Bucureşti, 1973.
46. Enescu, G.: *Paradoxuri, sofisme, aporii*, Ed. Tehnică, Bucureşti, 2003
47. Ewing, A. C.: *A Short Commentary of Kant's Critique of Pure Reason,* Methuen, London, 1938.

48. *Ex falso quodlibet. Studii de logică paraconsistentă*, coord. I. Lucica, D. Gheorghiu, R. Chirilă, Ed. Tehnică, Buc., 2004.
49. Feynman, R.: *QED, The Strange Theory of Light and Matter*, Princeton Univercity Press, 1985.
50. Florian, M.: *Immanuel Kant,* în *Istoria filosofiei moderne*, Omagiu prof. I. Petrovici, vol. II, Societatea Română de Filosofie, Bucureşti, 1938.
51. Friedman, M.: *Kant and the Exact Sciences*, Harvard University Press; Cambridge, Massachusetts; London, England; 1994.
52. Habermas, J.: *Cunoaştere şi comunicare*, Ed. Pol., Buc. 1983
53. Hawking, S.: *A Brief History of Time: From the Big Bang to Black Holes*, Bantam Books, 1988
54. Hegel, G. W. F.: *Ştiinţa logicii*, Editura Academiei R. S. R., Bucureşti, 1966.
55. Heidegger, M.: *Kant und das Problem der Metaphysik*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1965.
56. Heidegger, M.: *Principiul identităţii*, Crater, Bucureşti, 1991.
57. Heidegger, M.: *Repere pe drumul gândirii*, Editura Politică, Bucureşti, 1988.
58. Heisenberg, W.: *Imaginea naturii în fizica contemporană*, Ed. All, Buc. 2001
59. *Immanuel Kant. 200 de ani de la apariţia Criticii raţiunii pure* (coord. Boboc Al., Flonta M., Patazi R. şi Pârvu I.), Editura Academiei, Bucureşti, 1982.
60. Kant, I.: *Critica facultăţii de judecare*, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1981.
61. Kant, I.: *Critica raţiunii pure*, traducere de Nicolae Bagdasar şi Elena Moisuc, Editura IRI, Bucureşti, 1998.
62. Kant, I.: *Despre forma şi principiile lumii sensibile şi ale celei inteligibile*, traducere de Constantin Noica, Tipografia „Bucovina", Bucureşti, 1936.
63. Kant, I.: *Ideea unei istorii universale. Ce este „luminarea"? Începutul istoriei omenirii. Spre pacea*

eternă, traducere de Traian Brăileanu, Casa Şcoalelor, 1943.
64. Kant, I.: *Inaugural Dissertation and Early Writings on Space.* Translated by John Handyside. Chicago, Open Court, 1929
65. Kant, I.: *Întemeierea metafizicii moravurilor. Critica raţiunii practice*, traducere de Nicolae Bagdasar, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1972.
66. Kant, I.: *Kant´s handschriftlicher Nachlaß*, Band VIII-IX, *Opus Postumum*, Walter de Gruyter & Co., Berlin und Leipzig, 1936.
67. Kant, I.: *Logica generală*, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1985.
68. Kant, I.: *Prolegomene la orice matafizică viitoare care se va putea înfăţişa drept ştiinţă*, traducere de Mircea Flonta şi Thomas Kleininger, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1997.
69. Kant, I.: *Scrieri moral-politice*, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1991.
70. Kant, I.: *Sein Leben in Darstellungen von Zeitgenossen. Die Biographien von L. E. Borowski, R. B. Jachmann und A. Ch. Wasianski, hrsg. von Felix Groß, Deutsche Bibliothek*, Berlin, 1912.
71. Kant, I.: *Werke*, hrsg. von Wilhelm Weischedel, 12 Bde., Frankfurt an Main: Suhrkamp, 1968.
72. Kern, I.: *Husserl und Kant: Eine Untersuchung über Husserls Verhältnis zu Kant und zum Neukantianismus*, Den Haag: Nijhoff, 1964
73. Körner, S.: *Kant,* Penguin Books, 1967.
74. Külpe, O.: *Immanuel Kant*, 4. Aufl., Teubner, Leipzig u. Berlin, 1917.
75. Luminet, J.-P., Starkman G. D., Weeks J. R.: *Is Space Finite?*, în Scientific American, Aprilie 1999
76. Marcus, S.: *Paradoxul*, Ed. Albatros, Buc., 1984
77. Marschall, G. J.: *Hegel and the Elephant*, The Paideia Project, Twentieth World Congress of Philosophy, Boston, Massachusetts U. S. A., 10-15 August 1998, Internet, http://www.bu.edu/wcp/Papers/Inte/InteMars.htm

78. Martin, R.: *Logique contemporaine et formalisation*, Presses Universitaire de France, Paris, 1964.
79. Merleau-Ponty, J.: *Cosmologia secolului XX*, Bucureşti, 1978.
80. Negulescu, P. P.: *Istoria filosofiei contemporane,* vol. I, *Criticismul kantian*, Imprimeria Națională, Bucureşti, 1941.
81. Nicolescu, B.: *Aspects gödeliens de la Nature et de la connaissance*. În *Rencontres Transdisciplinaires*, Bulletin nr. 11, Fevrier 1998 (Bulletin Interactif du Centre International de recherches et Etudes Transdisciplinaires – CIRET, comitet de redacție: Michel Camus, Michel Cazenave, Basarab Nicolescu, Jacques Robin)
82. Noica, C.: *Concepte deschise în istoria filosofiei la Descartes, Leibniz şi Kant* (1936), Humanitas, Bucureşti, 1995.
83. Noica, C.: *Notă despre structura dialogului* [Parmenide] în *Platon*, *Opere*, vol. VI, Editura Ştiințifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1989.
84. Novacu, V.: *Teoria cuantică a câmpurilor*, Ed. Tehnică, Buc. 1984
85. Øfsti Audun, *Strawsons Paralogismus. Kants »Ich denke« und die Kant-Rekonstruktion Strawsons im Lichte der »Doppelstruktur der Rede«*, În: *Kants transzendentale Deduktion und die Möglichkeit von Transzendentalphilosophie*, Herausgegeben vom Forum für Philosophie Bad Homburg, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1988.
86. Palmer, R. E.: *An Introduction to Husserl's Marginal Remarks in Kant and the Problem of Metaphysics*, Husserl Studies 11, 1-2 (1994), p. 6-63. (Internet)
87. Palmquist, S.: *Kant's System of Perspectives*, University Press of America (Lanham, MD), 1993
88. Pârvu, I.: *Infinitul*, Ed. Teora, Bucureşti, 2000.
89. Pârvu, I.: *Introducere în epistemologie*, Ed. Şt. şi Enc., Buc. 1984
90. Pârvu, I.: *Istoria ştiinței şi reconstrucția ei conceptuală*, Ed. Şt. şi Enc., Buc. 1981

91. Pârvu, I.: *Posibilitatea experienței. O reconstrucție teoretică a „Criticii rațiunii pure”*, Ed. Politeia-SNSPA, Buc., 2004
92. Pârvu, I.: *Teoria Ştiințifică*, Ed. Şt. şi Enc., Buc. 1984
93. Penrose, R.: *Incertitudinile rațiunii*, Ed. Tehnică, Bucureşti, 1999.
94. Penrose, R.: *The Emperor's New Mind*, Oxford University Press, 1990
95. Platon: *Parmenide* în *Platon. Opere*, vol. VI, Editura Ştiințifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1989.
96. Poincaré, H.: *Filosofia fizicii*, Ed. Pol., Buc. 1984
97. Poincaré, H.: *Ştiință şi ipoteză*, Ed. Şt. şi Enc., Buc. 1986
98. Riehl, A.: *Der Philosophische Kritizismus. Geschichte und System*, 3 Bde., 2. Aufl., Alfred Kröner Verlag, Leipzig, 1908, 1925, 1926.
99. Robinson, H. R.: *Spindel Conference 1986: The B-Deduction*, Volume XXV, Suplement *The Southern Journal of Philosophy*, Departement of Philosophy, Memphis State University, 1987
100. Russel, B.: *Problemele filosofiei*, Editura BIC ALL, Bucureşti, 2004.
101. Russell, B. şi Whitehead A. N.: *Principia Mathematica*, 3 volume, Cambridge, Anglia, 1910-1913.
102. Schrödinger, E.: *Ce este viața? şi Spirit şi materie*, Ed. Politică, Bucureşti, 1980.
103. Schulte, G.: *Immanuel Kant*, Campus Verlag, Frankfurt/New York, 2. Aufl., 1994.
104. Scruton, R.: *Kant*, Ed. Humanitas, 1998
105. Simmel, G.: *Kant*, 6. Aufl., Duncker u. Humbolt, München u. Leipzig, 1924.
106. Sofonea, L.: *Geometrii reprezentative şi teorii fizice*, Ed. Dacia, Clj.-N. 1984
107. Strawson, P. F.: *Limitele rațiunii. Un eseu despre Critica rațiunii pure a lui Kant*, Humanitas, 2003
108. Surdu, Al.: *Introducere la dialogurile logice* în *Platon. Opere*, vol. VI, Editura Ştiințifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1989.

109. Toth, I.: *„Achile". Paradoxele eleate în fenomenologia spiritului*, Ed. Ştiinţifică, Buc., 1969.
110. Toth, I.: *Palimpsest. Teologia negativă a triunghiului*, Ed. Humanitas, 1995.
111. Ţiţeica, Ş.: *Mecanica cuantică*, Ed. Acad. R.S.R., Buc. 1984
112. Vialatoux, J.: *La morale de Kant*, 5e éd., Presses Universitaires de France, Paris, 1968.
113. Vieru, S.: *Lămuriri preliminare la Parmenide* în *Platon. Opere*, vol. VI, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1989.
114. Vorländer, K.: *Immanuel Kants Leben*, 2. Aufl., Felix Meiner, Leipzig, 1921.
115. Walsh, G. V.: *Ayn Rand and the Methaphysics of Kant*, [Comunicare la *Ayn Rand Society*, Washington, 1992], Internet, http://enlightenment.supersaturated.com/objectivity/walsh1/

Tiparul:
Tipografia Honterus, *Sibiu*

Editura Crates
320117 Reşița, Bd. Revoluția din Decembrie nr. 33
Caraş-Severin, România
Tel./Fax: 0255-214600

[1] cf. A. Hügli şi P. Lübcke (coord.), *Filosofia secolului XX*, Vol. 1, Ed. All Educational, 2003, p. 22: „A-l înțelege pe Kant înseamnă a-l depăşi." (W. Windelband, Vorwort zur 1. Aufl.: *Präludien. Aufsätze und Reden zur Philosophie und ihrer Geschichte.* 9. Aufl. Tübingen 1924, Bd. 1, IV.)

[2] cf. A. Hügli şi P. Lübcke, op. cit., p. 44

[3] „... nu e nimic extraordinar, atât în conversația comună cât şi în cărți, să înțelegi un autor chiar mai bine decât s-a înțeles el pe sine însuşi, şi anume prin comparația ideilor pe care le exprimă asupra obiectului lui, dat fiind că el nu determinase îndeajuns conceptul lui şi că, astfel, uneori el vorbea sau chiar gândea împotriva propriei lui intenții" (CRP, p. 283) (A 314, B 370)

[4] Umberto Eco, *Limitele interpretării*, Editura Pontica, Constanța, 1996

[5] M.A. Bailly, *Abrégé du dictionnaire grec-français*, Hachette, 1901

[6] Voi reveni la această idee cu detalii riguroase în cuprinsul *tezei*, în capitolul intitulat *Schematismul antinomic în paradoxele clasice.*

[7] CRP, p. 32 (Immanuel Kant, *Critica raţiunii pure*, Ed. Iri, Buc. 1998) (B XIV), (s. n.)

[8] CRP, p. 32 (BXIV)

[9] „În adevăr, cum ei abia dacă au filosofat vreodată asupra matematicii lor (o îndeletnicire dificilă!), nici nu le trece prin minte diferenţa specifică dintre o folosire a raţiunii şi cealaltă." CRP, p. 529 (A 725, B753)

[10] Este vorba despre corpusul propriu-zis al tezei mele de doctorat, nu despre prezenta *Introducere*. Cititorul interesat despre acest subiect poate găsi însă un prim fragment, intitulat *Antinomia raţiunii pure şi paradoxele logice*, în volumul *Logică şi ontologie* (coord. I. Lucica şi C. Grecu), Ed. Trei, Buc., 1999.

[11] *Nota bene*: Acest *Apendice* şi încă două referinţe, în două note de subsol, în ultimul capitol, sunt singurele texte pe care le-am adăugat la prezenta lucrare după apariţia cărţii profesorului Ilie Pârvu, citată aici. Orice alte asemănări de vederi sunt pur întâmplătoare şi semnifică, în măsura în care nu greşim amândoi, faptul că am găsit, independent unul de altul, un drum comun: poate chiar *drumul cel bun* – cine ştie?

[12] Pârvu, I.: *Posibilitatea experienţei. O reconstrucţie teoretică a „Criticii raţiunii pure"*, Ed. Politeia-SNSPA, Buc., 2004, pp. 10-11.

[13] *Analecta*, în latină, înseamnă *sclav care strânge resturile la o masă*. Ulterior, acest cuvânt a căpătat o întrebuinţare figurativă, în dreptul căreia *Dicţionarul latin-român* al lui G. Guţu citează următoarea sintagmă a lui Seneca: *grammaticos habere analectas*, care înseamnă *a ţine sclavi grămătici care culeg fraze, citate*.

Ana-lysis, conform etimologiei sale greceşti, înseamnă a dezlega o problemă fără a te încurca în iţele ei, oarecum

pe deasupra ei, în mod tranşant, cam în maniera în care Alexandru Macedon a „rezolvat" problema nodului gordian.

Filosofia *analitică* procedează lafel. Şi ea încearcă să rezolve problemele fundamentale ale filosofiei oarecum *pe dinafară* sau pe *deasupra filosofiei*, sprijinindu-se numai pe textele filosofiei şi atacându-le numai sub aspectul lor formal, apelând la diferite formule sau scheme formale de gândire considerate a fi valide *a priori*; dar, procedând în felul acesta, filosofia *analitică* nu se hrăneşte decât cu firimiturile *metafizicii* şi nu va ajunge nicidată să stea la masă cu ea, cu atât mai puțin să rezolve problemele ei. Numai *metafizica* poate rezolva problemele *metafizicii*.

[14] P. F. Strawson, *Limitele rațiunii. Un eseu despre Critica rațiunii pure a lui Kant*, Humanitas, 2003

[15] La ce bun atâta efort pentru o simplă operațiune de demolare? Evident, în vederea „recuperării" unor materiale de construcție. Strawson spune destul de răspicat că intenția sa este de a lua o „parte bună" a lui Kant şi de a o îndepărta pe cea rea.

Gândirea pragmatică procedează întotdeauna aşa: demolează „palatele inutile" ale metafizicii pentru a folosi cărămizile şi pietrele lor unghiulare (în care este concentrată întreaga esență arhitecturală a metafizicii) în construirea propriilor sale edificii de „interes public", mai modeste în dimensiuni, dar nu lipsite de un anumit orgoliu al unicității şi o anumită infatuare monumentală – în raport cu „cocioabele" din jur ale societății civile. Arhitectura oficială (Palate de Justiție, Primării, Ministere etc.) împrumută de regulă (în scopuri *persuasive*, dar, în esență, pur *decorative*), ori elemente definitorii ale arhitecturii templelor greceşti (coloane, capiteluri, aticuri, frize, esplanade şi trepte cât mai lungi), ori ale arhitecturii catedralelor gotice (turnuri, contraforturi, arcade frânte etc.), ori ale arhitecturii ecleziastice bizantine şi orientale (imense cupole, logii, fântâni arteziene etc.). Toate aceste poncife ale *arhitecturii oficiale*

nu sunt altceva decât dovada unei încercări ilegitime a *autorității publice* de a se substitui, pe Pământ, *autorității divine* – este o observație la îndemâna oricui.

Diferența între interesele practice ale lui Kant, în privința metafizicii, şi aceste interese pragmatice (autoritariste), este că, la Kant, obiectivul esențial şi declarat al *Criticii* era, într-adevăr, acela de a recupera cărămizile *metafizicii tradiționale*, dar nu în vederea abandonării proiectului inițial al *metafizicii*, ci în vederea *reconstrucției metafizicii* pe baze mai trainice şi în scopuri mai bine determinate. Intențiile *practice* ale lui Kant vizau, într-adevăr, găsirea unei *întrebuințări practice a metafizicii*, dar nu prin pervertirea programului său originar, ci prin *remodelarea* ei, cu aceleaşi elemente, dar după un nou proiect. Căci validarea ideilor şi conceptelor metafizicii nu se putea face empiric, prin întrebuințările lor practice (cum pretindeau empiriştii şi, apoi, pragmatiştii), ci doar *reconstruindu-le* (deducându-le) pe nişte fundamente de ordin universal, care nu puteau fi găsite decât printr-un demers transcendental, *a priori*.

[16] Op. cit., p. 42.

[17] *Gedanken von der wahren Schätzung der lebendigen Kräfte und Beurtheilung der Beweise derer sich Herr von Leibnitz und andere Mechaniker in dieser Streitsache bedienet haben, nebst einigen vorhergehenden Betrachtungen welche die Kraft der Körper überhaupt betreffen* (*Gânduri despre adevărata evaluare a forțelor vii şi aprecierea dovezilor de care domnul de Leibniz şi alți mecanicieni s-au servit în această chestiune litigioasă, pe lângă alte considerații preliminare referitoare la forța corpurilor* – în traducerea profesorului Iosif Barna).

[18] „*tadeln*" – foloseşte Kant – „kritik", cum se ştie, încă nu îşi făcuse apariția în vocabularul lui.

[19] „Alexandrinism", în termenii lui Noica, este tocmai această „adăpostire la umbra exegezei şi comentariului", care ne furnizează o *falsă suficiență şi superioritate* în fața tradiției.

[20] Paradigma modernă a ştiinţei, încă nerecunoscută ca atare, este *arborele lui Descartes*, ale cărui rădăcini sunt *metafizica*, tulpina este *fizica* iar ramurile, celelalte *ştiinţe*. Acest arbore al cunoaşterii sau al ştiinţei universale (*Mathesis Universalis*) este chiar *filosofia*, care, la Descartes, tinde în mod programatic să se identifice cu *matematica*. La acest program raţionalist de fundamentare a *metafizicii* (filosofiei) ca *ştiinţă universală* a trudit şi Kant. Rezultatele lui vor fi însă cu totul surprinzătoare şi profund diferite de cele ale lui Descartes, fără să le nege însă pe deantregul. Primatul subiectului asupra obiectului (coloana vertebrală a cartezianismului) a rămas, dar nu în sens absolut, ci numai *transcendental*.

[21] Platon, *Opere*, Ed. Şt. şi Enc., Buc., 1986, pp. 9-10

[22] „Empirismul poate fi, pesemne, caracterizat mai bine prin ceea ce neagă", spune Antony Flew, în *Dicţionar de filosofie şi logică*, Humanitas, Bucureşti, p. 108.

[23] Nu sunt sărac, dar nici atât de bogat încât să îmi permit să mă ocup, pe cont propriu, numai de filosofie. Nu am reuşit să ating *Idealul* în materie de existenţă socială, adică acea stare de „pensionaritate continuă", cum spunea Noica, „în care Statul să te plătească pentru că faci ceea ce vrei". De fapt, între timp, s-a schimbat paradigma: acum *starea de graţie* este să trăieşti din dobânzi, din chirii şi din speculaţii financiare. Nu am atins nici *Idealul* acesta. Am un mic atelier de reclamă, în care eu şi soţia mea, *patronii*, suntem şi singurii noştri angajaţi. Trebuie să îmi cuceresc timpul pentru filosofie în fiecare zi, în nişte condiţii parcă din ce în ce mai neprielnice filosofiei, dacă nu chiar ostile.

[24] M. Heidegger, *Kant und das Problem der Methaphysik*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1965, p. 86.
[25] Cf. M. Flonta, în *Nota 5*, la: I. Kant, *Prolegomene*, Ed. Şt. şi Enc., Buc., 1987, p. 208. Profesorul Mircea Flonta citează şi fragmentul cu pricina: „Nu cercetarea existenței lui Dumnezeu, a nemuririi etc. a fost punctul de la care am plecat, ci antinomiile rațiunii pure: Lumea are un început – ea nu are un început etc. până la a patra: Există libertate în om împotriva a: nu există libertate, ci totul este în el necesitate naturală; aceasta a fost ceea ce m-a trezit mai întâi din somnul meu dogmatic şi m-a mânat spre critica rațiunii, pentru a înlătura scandalul contradicției aparente a rațiunii cu ea însăşi" (Im. Kant, *Briefwechsel*, Bd. II, p. 779 – 780).
[26] CRP, p. 358 (A 421, B 449) [s.n.]
[27] CRP, p. 259 (A 268, B 324) [s.n.]
[28] „Un criteriu universal al adevărului ar fi acela care ar fi valabil pentru toate cunoştințele, fără deosebire de obiectele lor. Dar e clar că - deoarece se face abstracție în

el de orice conținut al cunoştinței (al relației cu obiectul ei) şi adevărul priveşte tocmai acest conținut - e cu totul imposibil şi absurd să se ceară un indiciu distinctiv al adevărului acestui conținut al cunoştinței şi că, prin urmare, e imposibil să se dea un criteriu suficient şi totodată universal al adevărului. Dat fiind că mai sus am numit conținutul unei cunoştințe materia ei, va trebui să spunem: nu se poate cere un criteriu universal despre adevărul cunoştinței în ce priveşte materia ei, fiindcă este contradictoriu în sine." (CRP, p. 100) (A 58-59, B 83-84)

[29] Kant a lucrat întotdeauna sub această ipoteză. A admis că, în privința sensibilității, ar putea exista ființe înzestrate şi cu o altfel de sensibilitate, dar nu şi cu o altă rațiune – care, altfel spus, ar putea să gândească în afara principiului identității sau al unității transcendentale, adică în afara exigenței unității sistematice a ideilor şi conceptelor rațiunii. (A se vedea V.1.)

[30] A se vedea C. Noica, *Scrisori despre logica lui Hermes*, Cartea Românească, 1986.

[31] „Nu e nevoie de o critică a rațiunii în folosire empirică, căci principiile ei sunt supuse unui examen continuu prin piatra de încercare a experienței; de asemenea, nici în domeniul matematicii, unde conceptele ei trebuie prezentate imediat *in concreto* în intuiția pură şi unde tot ceea ce este neîntemeiat şi arbitrar devine imediat evident. Dar unde nici intuiția empirică, nici cea pură nu mențin rațiunea pe un făgaş vizibil, anume în folosirea ei transcendentală după simple concepte, acolo ea are mare nevoie de o disciplină care să-i înfrâneze înclinarea spre extindere dincolo de limitele înguste ale experienței posibile şi să o ferească de rătăcire şi eroare, astfel încât întreaga filosofie a rațiunii pure nu are de-a face decât cu acest folos negativ. Erorile izolate pot fi remediate prin cenzură, iar cauzele lor, prin *critică*. Dar unde, ca în rațiunea pură, se găseşte un întreg sistem de amăgiri şi iluzii, care sunt legate între ele şi unite prin principii

comune, acolo pare să fie necesară o legislație specială, şi anume una negativă care, sub numele de *disciplină*, să-şi instituie din natura rațiunii şi a obiectelor folosirii ei pure oarecum un sistem de circumspecție şi de examen de sine, în fața căruia să nu poată sta în picioare nici o aparență sofistică şi falsă, ci trebuie să se trădeze imediat, oricare ar fi motivele care s-o ascundă." (CRP, p. 521-522) (A 710-711, B 738-739) [s.n.]

[32] În *Cenzura transcendentă* (1937), lucrarea care, alături de *Eonul dogmatic* (1931) şi *Cunoaşterea luciferică* (1933), încheia ciclul *Trilogiei cunoaşterii*.

[33] Voi folosi de aici încolo termenul acesta arhaic de „lăuntru" pentru „interior", dar un interior privit din interior, nu din exterior, unde el nu poartă altă semnificație decât aceea a distincției formale şi relative dintre un interior şi un exterior, de natură pur analitică.

[34] CRP, p. 507 (A 686-687, B 714-715)

[35] „Teologia transcendentală, cu toată insuficiența ei, păstrează totuşi un important folos negativ şi este o cenzură permanentă a rațiunii noastre, când aceasta nu are de-a face decât cu Idei pure, care tocmai de aceea nu permit alt etalon decât unul transcendental. Căci, în momentul în care *supoziția* unei ființe supreme şi atotsuficiente, ca inteligență supremă, şi-a afirmat fără contestație valabilitatea sub alt raport, poate unul practic, ar fi de cea mai mare importanță să se determine exact acest concept pe latura lui transcendentală, în calitate de concept al unei ființe necesare şi dotate cu realitate supremă, să se înlăture ceea ce este contrar realității supreme, ceea ce aparține simplului fenomen (antropomorfismului în sens larg) şi să se spulbere totodată toate aserțiunile contrare, indiferent dacă ele sunt *ateiste*, *deiste* sau *antropomorfice*; acest lucru este foarte uşor într-o examinare critică de acest fel, întrucât aceleaşi argumente, prin care se arată incapacitatea rațiunii omeneşti cu privire la afirmarea existenței unei astfel de ființe, sunt în mod necesar totodată suficiente

pentru a dovedi lipsa de valoare a oricărei aserțiuni contrare. Căci, de unde să ia cineva, prin speculația pură a rațiunii, cunoaşterea perspicace că nu există o ființă supremă ca principiu prim pentru tot ce există sau că acestei ființe nu-i convine nici unul din atributele pe care ni le reprezentăm, după efecte, ca fiind analoge cu realitățile dinamice ale unei ființe gânditoare sau că, în cazul din urmă, aceste atribute ar trebui să fie supuse şi tuturor limitărilor pe care sensibilitatea le impune inevitabil inteligențelor, pe care le cunoaştem din experiență.

Ființa supremă rămâne deci pentru folosirea pur speculativă a rațiunii un simplu ideal, totuşi un *ideal fără lipsuri*, un concept care încheie şi încununează întreaga cunoaştere omenească, a cărui realitate obiectivă nu poate fi desigur dovedită pe această cale, dar nici respinsă victorios; ..." (CRP, p. 482-483) (A 640-641, B 668-669) [s.n.]

[36] Hans Vaihinger, fondatorul celebrei reviste *Kantstudien* (1896), a sesizat cu un fler excelent că în acest „*ca şi cum*" rezidă esența *soluției critice* kantiene.

[37] CRP, p. 515 (A 701, B 729)

[38] Kant vorbeşte peste tot în *Critică* despre *Kardinalsätze*, despre *judecățile cardinale* ale rațiunii.

Dumnezeu este pentru Kant o *Kardinalsatz*, în acelaşi sens în care, şi pentru Leibniz, Dumnezeu era *o monadă a tuturor monadelor* (deci ceva mai mult decât o simplă *sumă* a lor, preciza Leibniz, un *Ceva* care le înglobează, dar le şi depăşeşte, este diferit, de altă natură, nu face parte din clasa lor).

Cantor va vorbi, mai târziu, despre *cardinalul* unei mulțimi transfinite de numere (un număr mai mare decât orice număr posibil, în cadrul acelei mulțimi). Russell va vorbi şi el despre *cardinalul* unei clase de propoziții (ca despre o *clasă a tuturor claselor posibile*). Amândoi vor sfârşi însă în nişte paradoxuri insurmontabile (în

perspectivă analitică), similare în esență cu problema *antinomiei rațiunii pure* la Kant.

(Mă voi referi pe larg la această problemă în capitolul *Schematismul antinomic în teoria paradoxelor logico-matematice*.)

[39] „Conceptul este totdeauna posibil, dacă nu se contrazice. Acesta este criteriul logic al posibilității şi, prin aceasta, obiectul lui nu se diferențiază de *nihil negativum*. Dar cu toate acestea, el poate fi un concept vid, dacă realitatea obiectivă a sintezei, prin care ia naştere conceptul, nu este demonstrată în mod special, iar această demonstrație se bazează, totdeauna, aşa cum am arătat mai sus, pe principiile experienței posibile si nu pe principiul analizei (principiul contradicției). Acesta este un avertisment de a nu conchide imediat de la posibilitatea (logică) a conceptelor la posibilitatea (reală) a lucrurilor." (CRP, p. 458) (A 596, B 624) Întregul obiectiv sau interes al *Criticii* se poate reduce la acest *Avertisment* privitor la întrebuințarea practică a rațiunii.

[40] CRP, p. 483 (A 641, B 669)

[41] CRP, p. 538 (A 741-742, B 769-770) [s.n.]

[42] Cum, tot aşa, nu şi-a propus să vorbească nici despre *existența* lucrurilor, ci doar despre *cognoscibilitatea* lor, fără să se îndoiască însă de *realitatea* lor – un lucru foarte bine precizat încă de Riehl, în *Der philosophische Kritizismus* (cf. C. Noica, *Concepte deschise în istoria filosofiei la Descartes, Leibniz şi Kant*, Humanitas, Bucureşti, 1995, p. 203).

[43] CRP, p. 534 (A 734, B 762)

[44] Desigur, faptul că intențiile lui Kant sunt bune, faptul că programul său director vizează pacificarea filosofiei şi a lumii, a rațiunii şi a vieții noastre practice, nu înseamnă în mod automat că „soluția" ivită la capătul demersului său critic este bună. Nu tot ce se naşte din bune intenții este bun. Această supoziție ține mai degrabă de un Machiavelli, care era dispus să recomande

sau să scuze orice crimă şi orice fărădelege, dacă intenţiile (scopurile) erau „nobile”. Kant căuta o soluţie *omogenă* cu contextul problemei; nu era dispus să pună răul în slujba binelui – de aici şi o serie de *ambiguităţi necesare* în termenii problemei. Pornit în căutarea unei soluţii la problema neatârnării şi a supremaţiei între state, Kant a ajuns la problema libertăţii şi a subordonării cauzale dintre lucruri, iar de aici, mai adânc, la problema antinomiei raţiunii pure. Aşadar, în „soluţia” sa critică la problema antinomiei raţiunii pure Kant viza de fapt o paradigmă a oricărei soluţii de pace, în orice context al vieţii noastre practice, adică însăşi a fiinţei noastre contradictorii şi problematice. Dimensiunea metafizică a demersului kantian este dată tocmai de această extensibilitate simbolică sau paradigmatică a problemei antinomiei raţiunii pure şi a „soluţiei” sale critice pe întreg domeniul fiinţei. Dar această *soluţie paradigmatică* vizată de Kant nu este garantată prin propriul său deziderat, de aceea, noi înşine, în prelungirea eforturilor de fundamentare ale lui Kant, va trebui să verificăm temeiurile ei mai adânci.

[45] Bacon, Locke şi Hume.

[46] Descartes.

[47] Berkeley.

[48] Leibniz.

[49] CRP, p. 260 (A 271, B 327)

[50] a se vedea şi R. Scruton, *Kant*, Ed. Humanitas, 1998

[51] CRP, p. 360 (A 424, B 451-452)

[52] Sub acest aspect, Kant poate fi considerat cel mai mare precursor al *paraconsistenţei*.

[53] CRP, p. 259 (A 270, B 326)

[54] CRP, p. 407 (A 501-502, B 529-530)

[55] „O metodă de felul acesta, care constă în a supune examinării şi, după caz, oprobriului faptele raţiunii poate fi numită *cenzura* raţiunii. Este incontestabil că această cenzură duce inevitabil la *îndoială* faţă de orice folosire transcendentală a principiilor. [A 761, B 789] Dar acesta

nu este decât al doilea pas, care este departe de a termina opera. Primul pas în problemele raţiunii pure, care caracterizează perioada copilăriei ei, este *dogmatic*. Al doilea pas, pe care tocmai l-am amintit, este *sceptic* şi atestă prudenţa judecăţii cuminţite de experienţă. Dar este necesar şi un al treilea pas, care nu revine decât judecăţii mature şi virile, fundamentate pe maxime ferme şi încercate în ce priveşte universalitatea lor, anume de a supune examenului nu faptele raţiunii, ci raţiunea însăşi în întreaga ei putere şi în întreaga ei capacitate de a ajunge la cunoştinţe pure *a priori*; ceea ce nu este cenzură, ci *critică* a raţiunii, prin care nu numai se presupune, ci se dovedeşte din principii nu numai *îngrădirile*, ci şi *limitele* determinate ale raţiunii, nu numai ignoranţa într-un sector sau altul, ci cu privire la toate problemele posibile de o anumită specie." (CRP, p. 548-549) (A 760-761, B 788-789)

[56] „Dar se va pune întrebarea: ce fel de comoară este aceea pe care ne propunem s-o lăsăm moştenire posterităţii cu o astfel de metafizică purificată de Critică, iar prin aceasta adusă şi într-o stare stabilă? Se va crede, după o privire rapidă aruncată asupra acestei opere, că folosul ei ar fi numai *negativ,* adică să nu cutezăm niciodată a depăşi cu raţiunea speculativă limitele experienţei, şi acesta este într-adevăr primul ei folos. Acest folos devine însă curând *pozitiv,* dacă ne dăm seama că principiile cu care raţiunea speculativă cutează a depăşi limitele ei au de fapt ca rezultat inevitabil nu o extindere, ci, privite mai îndeaproape, o *restrângere a* folosirii raţiunii noastre, deoarece aceste principii ameninţă să extindă în realitate peste tot limitele sensibilităţii, căreia îi aparţin propriu-zis, şi să înlăture însăşi folosirea pură (practică) a raţiunii. De aceea, o Critică ce o restrânge pe cea dintâi este în adevăr *negativă;* dar suprimând totodată o piedică care-i limitează folosirea sau chiar ameninţă s-o nimicească, ea este în realitate de un folos *pozitiv* şi foarte important, de

îndată ce ne convingem că există o folosire practică absolut necesară a raţiunii pure (folosire morală), în care ea se extinde în mod inevitabil dincolo de limitele sensibilităţii, pentru care scop nu are, ce-i drept, nevoie de ajutorul celei speculative, totuşi trebuie să fie asigurată împotriva reacţiunii ei, pentru a nu ajunge în contradicţie cu sine însăşi. A contesta acestui serviciu al Criticii folosul *pozitiv* ar fi totuna cu a spune că poliţia nu prezintă nici un folos pozitiv, fiindcă funcţia ei principală nu este decât de a stăvili violenţa de care s-ar teme cetăţenii din partea altor cetăţeni, pentru ca fiecare să-şi poată vedea liniştit şi în siguranţă de treburile lui." (CRP, p. 37) (B XXIV-XXV)

Această idee a unei întrebuinţări „negative" (dar *bune*) a raţiunii, prin autocenzură, este fără nici o îndoială de sorginte carteziană şi face parte din programul cartezian de înlăturare a iluziilor din întreg aparatul nostru cognitiv. Diferenţa este că, în timp ce Descartes credea că această facultate critică a raţiunii o legitimează să îşi extindă competenţele până la realitatea obiectivă (empirică), Kant restrânge această legitimitate numai la realitatea (experienţa) posibilă şi la morală. Kant îl aşează pe Descartes la capitolul *realism transcendental* (A se vedea CRP, p. 329-330) (A 369-370).

[57] „Dacă consider ansamblul tuturor cunoştinţelor raţiunii pure şi speculative ca pe un edificiu, a cărui Idee cel puţin o avem în noi, pot spune: în Teoria transcendentală a elementelor am evaluat materialul de construcţie şi am stabilit pentru ce fel de edificiu, pentru care înălţime şi soliditate ajunge acest material. Desigur, s-a întâmplat că, deşi plănuiam un turn care să ajungă până la cer, provizia de materiale a ajuns totuşi numai pentru o casă de locuit care, pentru îndeletnicirile noastre pe câmpia experienţei, era destul de spaţioasă şi destul de înaltă spre a o cuprinde dintr-o privire; dar acea temerară întreprindere trebuia să eşueze din lipsă de materiale, chiar fără a mai ţine seamă şi de confuzia

de limbaj, care în mod inevitabil trebuia să dezbine pe muncitori în ceea ce priveşte planul şi să-i împrăştie în toată lumea, pentru ca fiecare să-şi construiască pentru sine, după propriul plan. Acum nu ne interesează atât materialele, cât mai curând planul, şi fiind avertizaţi să nu ne aventurăm orbeşte într-un proiect oarecare, care ar putea depăşi eventual toate puterile noastre, pe de altă parte, neputând totuşi renunţa la construirea unei locuinţe solide, să facem devizul pentru o clădire în raport cu provizia de materiale care ne este dată şi care totodată este adecvată trebuinţei noastre." (CRP, p. 519) (A 707, B 735)

[58] a se vedea CRP, p. 330 (A 370)

[59] „Titanic vals" este titlul unei piese de teatru, din 1932, a lui Tudor Muşatescu. În cazul acesta „valsul" este acela al *indiscernabilităţii* celor două perspective, ortogonal conjugate, ale gândirii pragmatice şi gândirii practice (în spirit kantian), într-o problemă concretă de *etică a supravieţuirii* pe care a ridicat-o celebrul vas, Titanicul, în timpul naufragiului – aceste două pespective de gândire definid de fapt două *programe existenţiale* (ortogonal conjugate): unul, axat pe supravieţuirea obiectului, a materiei, celălalt, pe supravieţuirea principiului, a ideii. Ambele programe existenţiale sunt de fapt nişte strategii de salvare a omului, care, în perspectivă, îl şi reduc la o natură cosubstanţială cu propriul lor orizont. Pragmatismul vizează supravieţuirea fizică a omului. Eticismul practic, kantian, vizează supravieţuirea spirituală a omului. Supravieţuirea spirituală presupune, desigur, şi supravieţuirea fizică, în timp ce supravieţuirea fizică nu presupune şi supravieţuirea spirituală. Contradicţia între aceste două perspective de gândire şi programe existenţiale este *unilaterală* – ar fi spus Constantin Noica. „Valsul" este logica lor, modul în care aceste perspective, ca simple posibilităţi, se articulează şi se condiţionează reciproc. Sigur că această *logică transcendentală* a concilierii perspectivelor este un

tragică. Kant însuşi, dând întregului său demers critic aspectul unui proces, al unui act public de judecată, reitera de fapt o veche metodă, a *dramatizării* (în termeni moderni), care se dovedise atât de roditoare cu Socrate şi Platon (şi chiar cu Descartes – „îndoiala metodică este, de fapt, un joc, o înscenare, o <psihodramă>, cu rol iniţiatic", spune Marius Dumitrescu în *Descartes sau certitudinile îndoielii*, p. 11). Metoda dramatizării, la Kant, ca *metodă socratică*, a pus întreaga sa filosofie critică direct pe fundamentele unei *paradigme juridice* a problemei, sub acelaşi acoperiş sau deziderat, al *adevărului* şi *dreptăţii*, ca şi precursorii săi clasici.

[60] a se vedea CRP, p. 329 (A 369 şi urm.)

[61] CRP, p. 331 (A 371)

[62] Mă refer la celebra teză a XI-a, din *Teze despre Feuerbach*: „Filosofii n-au făcut decât să interpreteze lumea în moduri diferite, important este însă a o schimba".

[63] „Altuia nu-i face ce ţie nu-ţi place!" – zice o maximă populară (*imperativul categoric* popular), care, în mod sigur, nu s-a născut din popularizarea *Criticii raţiunii practice*, ci dintr-o experienţă transcendentală umană originară, ancestrală. În esenţă, acest *imperativ categoric* spune că noi trebuie să ne întrebuinţăm *facultatea imaginaţiei* tocmai pentru a duce la limită consecinţele faptelor noastre, *a priori*, pentru a afla pe această cale *transcendentală* consecinţa *posibilă* a faptelor noastre, în condiţiile în care toţi oamenii le-ar comite. Dacă aceste consecinţe (virtuale) nu ne sunt favorabile (nu numai personal, ci într-o perspectivă umană lărgită la *maximum*) atunci decizia de a comite fapta respectivă trebuie revocată şi căutată altă soluţie la interesele care se cereau rezolvate prin ea. *Luciditatea* noastră raţională, facultatea *imaginaţiei* şi voinţa noastră *morală* sunt, în viziunea lui Kant, facultăţile care ne ajută să parcurgem *a priori* firul consecinţelor *logice* ale faptelor noastre *posibile*, luate ca *ipoteze de lucru* – pentru a cerceta dinainte dacă ceea ce intenţionăm noi să facem este *bine*,

într-un sens lărgit, maximizat, deci mult mai larg decât cel pur *behaviorist*. Tocmai acest *dispozitiv critic* este ceea ce ne distinge de celelalte viețuitoare, care, cu oricâtă inteligență şi-ar urmări „interesele", nu sunt, până la urmă, decât nişte automate – ele nu pot să ducă la limită consecințele faptelor lor. Şi oamenii, în măsura în care nu sunt *lucizi* şi *responsabili* de faptele lor, nu sunt decât nişte automate.

Temeiul şi condiția libertății noastre umane este *luciditatea*, dar adevărata măsură a libertății noastre este capacitatea de a *renunța* la rezolvarea imediată şi necondiționată a intereselor noastre strict personale, în favoarea intereselor noastre comune (globale), în interesul Păcii Universale şi al salvării noastre ca specie şi ca ființe raționale în general.

Din momentul în care am devenit conştienți de propria noastră prezență în lume, am devenit automat şi responsabili de ea, de salvarea, în nesfârşita „beznă" a lumii, a flăcării cunoaşterii şi lucidității noastre.

[64] Pe acest subiect am scris o serie de „scrisori" (către diferiți interlocutori reali sau imaginari), dintre care o parte au fost publicate în revista *Confluențe*, din Oravița (Caraş-Severin), în anul 2001. Ulterior am reunit aceste scrisori într-un volum, sub titlul *Scrisori despre etica mioritică*, volum care, de asemenea, aşteaptă să vadă lumina tiparului. Aş cita un mic fragment din *Genealogia încrederii* (Scrisoarea a VII-a), util chiar pentru economia acestei lucrări:

„În termenii sociologiei evolutive, aici este vorba despre restautarea sau salvarea climatului de încredere în societate. Acelaşi Fukuyama, (Francis Fukuyama: *Marea ruptură. Natura umană şi refacerea ordinii sociale*, Ed. Humanitas, Bucureşti, 2002, p. 198), sintetizând contribuțiile lui Robert Axelrod la «dilema prizonierului» din teoria clasică a jocurilor, afirmă răspicat că la *originea încrederii şi cooperării* în societate este *iterația*, adică un comportament cinstit şi repetat al *unui* individ

față de ceilalți, care îi va consacra acelui individ o anumită *reputație* şi va institui la un moment dat, în mod spontan, o «normă a reciprocității», adică principiul însuşi al încrederii şi al colaborării dintre oameni. În această ordine de idei, dacă *iterația* se află la originea *ordinii* şi *încrederii* în societate, atunci *sacrificiul* se află la originea *iterației*. Sacrificiul lui Socrate sau al Mântuitorului, predispoziția fundamentală la sacrificiu a *păstorului mioritic*, sunt *gesturile princeps* ale unui nou tip comportamental, opus celui criminal, animalic, menit a face posibilă viața omului atât în societate cât şi în lume."

De remarcat că aici este vorba despre un sacrificiu generic, principial, nu neapărat capital, de amplitudine *christică*. Un gest *inaugural* în instaurarea unui climat de încredere în societate poate fi şi „sacrificiul" unui chelner, dacă vreți, de a nu mai întinde mâna la *ciubuc*, atunci când toți colegii lui de breaslă o fac. Este un început restaurator, o decizie critică, de natură morală, un germene din care se poate naşte, prin emulație, un nou climat de respect şi de încredere în societate.

[65] Pe acest bătrân, din nefericire, nu am avut ocazia să-l cunosc, dar aceste vorbe memorabile ale sale mi-au parvenit prin relatările distinsului domn Remus Jurca, din Timişoara, fost student la teologie la începutul anilor '70, exmatriculat la un moment dat „pentru *Le Sacre et le profane* a lui Mircea Eliade" (conform mărturisirilor lui), şi care, în anii '80, da gratuit lecții de greacă veche la prieteni, cu o meticulozitate şi dăruire fără seamăn. Lecțiile sale au fost cu adevărat extraordinare şi, cum se vede, pentru mine au avut un dublu profit. Maxima aceasta, „Când puterea are dreptate, dreptatea nu mai are putere", face parte într-un fel din patrimoniul nostru național, este o culme nu numai a unei înțelepciuni țărăneşti, bine bătătorite, ci se situează chiar pe culmea unei înțelepciuni moderne, paradoxale, care astăzi abia se mijeşte. Am mai citat această maximă în lucrarea mea

de licență, „Modelarea în fizică şi semnificația sa epistemologică”, în 1986, pentru a ilustra „contradicțiile unilaterale” ale lui Constantin Noica, asimetrii în cadrul unor concepte contradictorii, sincategorematice, şi o voi mai cita bucuros, cu orice risc, de oricâte ori voi considera că este necesar.

[66] Kant: „este demonstrat clar că dacă înlătur subiectul gânditor trebuie să dispară întreaga lume corporală, ca nefiind altceva decât fenomen în sensibilitatea subiectului nostru şi un mod de reprezentări ale acestui subiect”. (CRP, p. 337) (A 383)

[67] Acum foştii marxişti construiesc o nouă societate (după modelul celei pe care au distrus-o), în care, desigur, şi-au adjudecat poziția vechilor „exploatatori”, s-au constituit, cum s-a spus, într-o nouă „aristocrație”: *Aristocratura* (Nomenclatura care şi-a „privatizat” privilegiile, adică şi le-a pus la adăpost constituțional, astfel încât să şi le poată transmite noii generații, conform principiilor statului de drept, inaugurând astfel transformarea subită a vechiului stat birocratic şi polițienesc direct într-un stat capitalist, democratic şi liberal).

Deci, rezultat (ideologic) nul – o simplă tautologie. Această întreagă acoladă a istoriei, de aproape un secol, nu a însemnat decât substituirea unui grup de indivizi, la masa de ospăț, cu altul – o simplă incursiune în scop de jaf şi de cotropire, ca atâtea altele în istorie – un soi de canibalism social-economic, nicidecum o „necesitate istorică”.

Vechii marxişti, după ce şi-au prădat în cele din urmă şi propriul lor Falanster, se află acum în situația dificilă de a mima în fața proletariatului opoziția față de ei înşişi. Oricum, noul proletariat ar trebui să fie cel mai fericit proletariat posibil, pentru că noii săi „patroni” sunt acum, în marea lor majoritate, *de stânga*.

Fireşte că, odată ce şi-au rezolvat interesele lor *pragmatice*, idealurile care i-au adus în această poziție privilegiată au devenit caduce – *à la Carte*.

Ideologiile, toate doctrinele politice şi religioase, nu vor mai fi de acum încolo decât simple *branduri* în cadrul unor *strategii de marketing*, fără nici o legătură de substanţă cu *adevăratele produse* (programe) pe care diferitele *mărci* ale *Puteri* vor încearca să le „vândă" societăţii civile. „Secolul lui Malarmé" s-ar putea să fie un secol al *materialismului şi pragmatismului absolut*, al disimulării, al războaielor nedeclarate, al pirateriei şi terorismului, un secol de o perfidie absolută, în care nimeni nu va mai crede în nimic, dar se va agăţa de orice idee şi va face orice compromis ca să mai „vândă" ceva, să rămână în circuitul *banului* şi în graţiile *Puterii*.

Prin *recursul la capitalism* (la proprietatea privată) marxiştii nu au făcut decât să se recunoască, în sfârşit, neputincioşi în faţa *naturii umane* – care nu s-a lăsat modelată după voinţa lor, ci şi-a impus până la urmă propriile sale principii – dar aventura lor socială, departe de a se fi încheiat, a lăsat în urmă deja nişte daune sociale incalculabile: în primul rând, cum s-a spus, au produs *moartea ideologiei*, a confruntării politice de idei, au aruncat *ideea de a munci* în dizgraţie şi au omologat o nouă reţetă de succes social, în care *competenţa profesională* şi *onestitatea* au fost înlocuite cu *pedigree-ul politic* şi *spiritul de şmecherie* etc.

Un ex-comunist, devenit brusc, după Revoluţie, un asiduu frecventator al bisericii, îşi justifica această nouă *insurecţie ideologică* aşa: „Decât să nu crezi şi să fie, mai bine să crezi şi să nu fie".

Cu alte cuvinte, incertitudinea noastră constitutivă privitoare la existenţa *Transcendentului* este tranşată de omul modern în manieră pragmatică: „Dacă credinţa în Dumnezeu (fie El şi o simplă ficţiune) îmi atrage unele avantaje, aici, pe Pământ, atunci de ce nu cred? În schimb, dacă nu cred, şi Dumnezeu totuşi există, m-am ars. Aşa că mai bine cred."

Omul modern (şi postmodern, dacă vreţi) se crede atât de şmecher, cu inteligenţa şi uneltele lui, încât îl poate păcăli şi pe Dumnezeu.

Omul modern priveşte „instituţia bisericii" ca pe o *societate de asigurări*, gândindu-se că, dacă există totuşi o viaţă postumă şi o alternativă Infern-Paradis, atunci e bine să îşi asigure încă de pe acum un loc mai bun, în Paradis, gudurându-se pe lângă altare.

Într-o societate de oameni care gândesc astfel, după privatizarea Lunii şi a lui Marte, e de aşteptat că va începe până la urmă şi privatizarea Paradisului, unde vom fi trimişi probabil în coşciuge inoxidabile, înghețați tun, sub auspiciile unui nou program de marketing, „ultimul răgnet" în materie de turism: *turismul cosmic extrem*.

„În viaţă, nu are importanţă ce faci, important e să-ţi găseşti fraierii" – zicea un amic din studenţie, cu un cinism precoce înspăimântător. „Prost e cel care dă, nu cel care cere" – mai zicea un vechi proverb, un adevărat monument de „înțelepciune pragmatică", subliniând aspectul speculativ al *preţului*, în schimburile comerciale, şi rezumând, în scopuri didactice, de breaslă, o întreagă doctrină economică ... a „*ţepei*" – cum se spune. „Fură cine vrea, scapă cine poate" – mai spunea un fost director al unei „întreprinderi" de comerţ *en gros*, din epoca socialistă, astăzi cetăţean onorabil undeva în Occident.

Omul modern este convins că, în viaţă, poate să facă orice, pentru că o scurtă rugăciune, în ultimul ceas, spusă cu destulă evlavie, îi va asigura un loc chiar şi în Paradis. Dumnezeu „vede" însă acest *calcul*.

Oamenii, într-adevăr, au de ales între două mari *programe existenţiale*. Toată lumea ştie că programul etic este cel mai bun, dar numai puţini îl aleg. Cei mai mulţi se amăgesc sub promisiunea că „numai eu, numai aici şi numai acum, după care lumea va putea reintra în ordine, iar eu voi deveni cel mai bun şi mai onest om din lume" – fără să anticipeze însă că *ilegalitatea* lor va fi interpretată

rapid ca *model succes*, un fenomen care va împinge implacabil întreaga societate în haos.

Înțeleasă (poate fără voia ei) ca respect absolut pentru interesele noastre egoiste, de ordin material, şi ca abdicare totală de la principii şi de la morală, întreaga *gândire pragmatică* a devenit astăzi un *model de succes*. În consecință, haosul social şi economic s-ar putea să fie undeva pe aproape. Numai o reconsiderare a metafizicii, ca *mathesis universalis*, ne mai poate ajuta să (re)găsim acel set salvator de principii şi de valori care să ne călăuzească spre viitorul nostru posibil, cel pre-văzut de Dumnezeu, în contextul nelimitat al naturii.

(Să fim înțeleşi, nu am făcut toate aceste observații critice în scopuri politice. Nu sunt interesat de *privilegiile* Puterii, ci doar preocupat de *răspunderea* sa *ontologică* şi îngrijorat, ca toată lumea, de direcția în care evoluează societatea umană. Nu sunt exponentul nici unui grup de interese. Aş vrea numai ca lupta pentru Putere, în lume, să nu mai fie o simplă luptă între indivizi, pentru cucerirea privilegiilor materiale ale Puterii, ci să redevină, ca odinioară, la începuturile democrației, o luptă între *strategii*, în vederea unei drepte cârmuiri, astfel încât „corabia" noastră socială să rămână statornică pe traiectoria destinului ei autentic, universal, în perspectiva căruia noi nu suntem *opuşi* şi *subordonați* unii altora, ci *asociați* în cadrul unui *program existențial cosmic* comun.

Societatea noastră modernă, mai ales de la mondializarea conflictelor încoace, arată ca o corabie pe care a izbucnit o revoltă pentru ocuparea postului de comandă – după ce a fost detronat Dumnezeu – şi care, între timp, pluteşte în derivă. Orbiți de lupta pentru supremație, nimănui nu-i mai pasă că această corabie este gata să se izbească de stânci. Ultimul mare învingător, în toată această încăierare, s-a putea trezi că a câştigat supremația pe o epavă.

Tocmai în vederea salvării autenticității existenței noastre sociale fac această remarcă finală: faptul că *perspectiva pragmatică* vizează numai supraviețuirea noastră individuală în cadrul limitat al societății, opunându-ne acesteia, în timp ce *perspectiva practică*, kantiană, vizează supraviețuirea noastră comună în cadrul nelimitat al Naturii.)

[68] CRP, p. 329. (A 368-369)

[69] Această analogie, precum şi aceea cu *relația* dintre fizicile modene şi mecanica clasică, vor fi aprofundate în capitolul următor: *Către o nouă paradigmă a ştiinței.*

[70] Această idee a unei *cunoaşteri progresive*, ghidată însă nu de principii *transcendentale*, cum susține Kant, ci de *legi statistice* sau *elective* (care nu se ştie de unde vin), va încerca să o fructifice şi pragmatismul american, de mai târziu, cu Peirce în frunte, pe baze, chipurile, exclusiv pragmatice. Este evidentă intenția „părintelui fondator" de a pune bazele unei „filosofii americane libere", fără nici un fel de datorii față de tradiția filosofică europeană, continentală. Dar, pentru că nu poate face abstracție totuşi de rezultate *filosofiei critice kantiene*, Peirce o va *traduce* în termenii *hermeneuticii* şi o va reboteza *pragmaticism* (un hibrid între *pragmatism* şi *criticism*), încercând în fond să substituie problema *certitudinii ontologice* la Kant cu problema *certitudinii semantice*. Aceste două probleme nu sunt însă profund diferite, se pot substitui reciproc, dar numai într-un plan metafizic, unde tot perspectiva critică a lui Kant rămâne suverană. Peirce a respins propunerea de pace oferită de Kant.

[71] CRP, p. 96 (A 51-52, B 75-76)

[72] Celebrele întrebări „canonice" ale rațiunii pure: „1. Was kann ich wissen? 2. Was soll ich tun? 3. Was darf ich hoffen?" (A 805, B 833)

[73] Sintetică şi analitică, empirică şi transcendentală, sensibilă şi apeceptivă, prin concepte şi prin construcția conceptelor etc.

[74] „Nu pot deci măcar admite pe Dumnezeu, *libertatea* şi *nemurirea* în favoarea folosirii practice necesare a raţiunii mele, dacă nu-i iau totodată raţiunii speculative pretenţia la cunoaşteri exagerate, deoarece, pentru a ajunge la ele, ea trebuie să se servească de astfel de principii care, neîntinzându-se de fapt decât la obiecte ale unei experienţe posibile, dacă totuşi sunt aplicate la ceva ce nu poate fi obiect al experienţei transformă acest ceva de fapt totdeauna în fenomen şi declară astfel imposibilă orice *extindere practică* a raţiunii pure. A trebuit deci să suprim *ştiinţa,* pentru a face loc *credinţei*, şi dogmatismul metafizicii [în favoarea *Criticii raţiunuii pure*]" (CRP, p. 39). (B XXIX-XXX)

Dar această „suprimare" a raţionalismului ştiinţific genuin, newtonian, care propunea o lume-agregat, maşină, nu era însă una totală, ci doar parţială, locală, atât cât să lase loc şi libertăţii noastre morale. La Kant nu este propriu-zis o suprimare a ştiinţei, ci doar o delimitare a competenţelor ei în raport cu cele ale raţiunii pure (speculative), şi o delimitare a competenţelor raţiunii speculative în raport cu interesele şi posibilităţile noastre practice.

Interpretarea *obiectiviştilor* – care văd la Kant manifestându-se o adevărată *ură împotriva vieţii, omului şi raţiunii* (A. Rand – cf. G. V. Walsh: *Ayn Rand and the Methaphysics of Kant*, 1992), care îl acuză că ar fi retras raţiunii *orice posibilitate de a mai spune ceva despre realitate* (L. Peikoff – cf. G. V. Walsh, *ibidem*) şi că ar fi propovăduit în plan moral o *totală şi abjectă renunţare de sine* (A. Rand - cf. G. V. Walsh, *ibidem*), ba chiar de faptul că ar fi deschis poarta *romantismului*, adică „iraţionalului", care a culminat apoi cu toate dezastrele politice şi culturale ale secolului XX – nu reprezintă altceva decât o regretabilă hipertrofiere a spiritului pragmatic şi o prăbuşire a sa într-un soi de extremism hermeneutic care nu mai are nici o legătură cu Kant. Cu alte cuvinte *obiectiviştii* îl acuză pe Kant de *misologie*,

adică exact de ceea ce Kant imputa *naturaliştilor*, plin de sarcasm, dar fără să le reproşeze nimic, pe ultimele rânduri ale *Criticii*: „Este o simplă misologie, redusă la principii, şi ceea ce este mai absurd, e neglijarea tuturor mijloacelor tehnice, lăudată ca o *metodă proprie*, pentru a extinde cunoaşterea noastră. Căci în ceea ce priveşte pe cei ce sunt naturalişti, din *lipsa* unor vederi mai ample, nu pot fi acuzaţi cu temei de nici o vină. Ei urmează raţiunea comună, fără a se lăuda cu ignoranţa lor, ca o metodă care ar conţine secretul de a scoate adevărul din fântâna adâncă a lui D e m o c r i t. *Quod sapio, satis est mihi, non ego curo, esse quod Arcesilas aerumnosique Solones*, versurile lui P e r s i u s constituie deviza lor, cu care pot trăi mulţumiţi şi demni de aprobare, fără a se îngriji de ştiinţă, nici a încurca treburile ei." (CRP, p. 600-601) (A 855-856, B 883-884)

În perspectiva sa critică, Kant doar a *ajustat* competenţele raţiunii şi ale experienţei, astfel încât acestea să se poată cupla şi să poată conlucra într-un sistem unic şi inteligibil (raţional) al cunoaşterii posibile, nicidecum nu s-a gândit să o suprime pe una în favoarea celeilalte. Kant le-a cenzurat doar *veleităţile*, adică doar acele *pretenţii de competenţă* pe care nu şi le puteau onora în realitate. Tocmai de aceea aceste două izvoare de cunoaştere trebuiau să se completeze reciproc. Kant s-a îngrijit cu bunăştiinţă ca balanţa dreptăţii, între raţiune şi experienţă, să nu se încline niciodată în favoarea uneia şi în dauna celeilalte. Iar Kant nu inventa acolo o nouă metodă, ci încerca să descopere printr-o investigaţie şi o scrutare atentă *pârghiile reale* ale cunoaşterii, *schema reală* a adevărului posibil, *condiţiile reale* în care poate exista o ştiinţă. Acesta este sensul în care *realismul kantian* este un *realism empiric*, nu transcendental, iar *idealismul* său este un *idealism transcendental*, nu empiric.

[75] Jean Brun, *Socrate*, Ed. Humanitas, Bucureşti, 1996, p. 93

[76] F. Nietzsche, *La naissance de la philosophie*, trad. fr. de G. Bianquis, Paris, 1938

[77] Aşa cum în arhitectura *piramidei* avem o arhitectură sacră *comună* a omului (revelată în culturi paralele, între care nici nişte întâlniri sistematice, chiar şi la nivelul elitelor, nu puteau să ducă, totuşi, la transferuri de cultură atât de profunde), trebuie că există şi o *arhitectură comună a spiritului*, prin mijlocirea căreia putem comunica şi ne putem înțelege. Dar *piramida*, aşa cum voi arăta, nu este decât arhitectura *intelectului*. Arhitectura *spiritului* este „peştera", aceea în care conceptul se întâlneşte şi coincide cu obiectul, adică un alt fel de piramidă, mai bine zis un con, care îşi lăţeşte baza inițial, apoi o încovoaie în sus, pentru a culege *totul* în „plasa" sa, şi care apoi începe să se închidă, pe deasupra, până când baza se reîntâlneşte şi coincide cu vârful de la care a plecat, într-o mişcare continuă de învăluire-desvăluire de sine. Arhitectura „peşterii", adică a *spiritului*, este *torul*, *Uroburos* (şarpele *care îşi muşcă coada*), adică exact „imaginea spațiului" în unele geometrii neeuclidiene, generate, cum se ştie, prin introducerea unei ipoteze *iraționale*, scandaloase la vremea aceea, un fel de negație a axiomei paralelelor, şi anume, ipoteza că paralele se întâlnesc, totuşi, la minus şi plus infinit. În felul acesta, asimilând infinitul ca dimensiune, sau printre dimensiuni, geometria s-a eliberat de iluzia spațiului real, intuitiv, empiric, trecând la o nouă perspectivă, a spațiului imaginar, posibil. Practic, geometria a trecut de la o algebră în mulțimea numerelor reale, la o algebră în numere complexe, „dotate" cu o „parte" imaginară. Acelaşi lucru l-a făcut şi Kant, înaintea geometrilor: a „dotat" partea reală a cunoaşterii noastre empirice cu o parte imaginară, pentru a recupera astfel unitatea *transcendentală* şi *metafizică* a cunoaşterii în general. Analogia dintre resorturile gândirii lui Kant şi algebra numerelor complexe a fost remarcată încă de timpuriu de către unii

comentatori (Maimon şi Vaihinger), dar ei nu au sesizat adecvat şi semnificaţia ontologică a acestui nou tip de „calcul" filosofic, dincolo de simpla sa întrebuinţare practică. În secţiunea următoare, *Către o nouă paradigmă a ştiinţei*, voi încerca să evaluez ontologic tocmai această nouă analogie, surprinzătoare, poate, dar extrem de semnificativă, dintre sistemul filosofic kantian şi geometriile neeuclidiene.

[78] Această situaţie autoreferenţială a gândirii a devenit cu atât mai evidentă în dialogurile platoniciene, prin statutul lor de *operă* sau *voce auctorială*, sugerând descendenţa comună a ambelor perspective de gândire aflate în conflict din acelaşi *principiu originar*, care încerca el însuşi să se pună în evidenţă.

[79] CRP, p. 549 (A 761-762, B 789-790) [s.n.]

[80] „Până acum se admitea că toată cunoaşterea noastră trebuie să se orienteze după obiecte; dar, în această ipoteză, toate încercările de a stabili ceva despre ele *a priori cu* ajutorul conceptelor, prin intermediul cărora cunoaşterea noastră ar fi lărgită, au fost zadarnice. Să încercăm deci o dată, dacă n-am reuşi mai bine în problemele metafizice, presupunând că lucrurile trebuie să se orienteze după cunoaşterea noastră, ceea ce concordă şi mai bine cu posibilitatea dorită a unei cunoaşteri a lor *a priori,* menită să stabilească ceva asupra lucrurilor înainte de a ne fi date. Aici se petrece acelaşi lucru ca şi cu prima idee a lui C o p e r n i c, care, văzând că explicarea mişcărilor cereşti nu dădea rezultate dacă admitea că toată armata stelelor se învârte în jurul spectatorului, încercă să vadă dacă n-ar reuşi mai bine lăsând spectatorul să se învârtă, iar stelele, dimpotrivă, să stea pe loc. În metafizică se poate face o încercare asemănătoare în ce priveşte *intuiţia* lucrurilor. Dacă intuiţia ar trebui să se orienteze după însuşirea obiectelor, nu înţeleg cum am putea şti ceva *a priori* despre ea; dar dacă obiectul (ca obiect al simţurilor) se orientează după natura facultăţii noastre de intuire, eu

îmi pot reprezenta foarte bine această posibilitate." (CRP p. 33) (B XVI-XVII)

[81]

[82] O aprofundare a analogiilor între paradoxul lui Russell (printre altele) şi problema antinomiei raţiunii pure la Kant se găseşte în capitolul intitulat *Schematismul antinomic în teoria paradoxelor logico-matematice* (în *teza de doctorat*).

[83] Tehnica *retragerii* lui Kant în *transcendental* era suprimarea „în gând" a tuturor predicatelor intuitive, empirice, ale conceptelor noastre, fie empirice, fie transcendentale. Dacă odată cu ele „dispărea" şi obiectul, însemna că el este empiric, dacă nu, însemna că este un obiect transcendental, sintetic, *a priori*, întocmai ca „Unul" lui Parmenide, care, în ciuda faptului că îi puteau fi suprimate sistematic toate predicatele intuiţiei sensibile, nu putea fi totuşi suprimat din gândire ca supoziţie *a priori* a „ceva" existent. „Dacă suprimaţi din conceptul vostru de corp dobândit cu ajutorul experienţei în mod succesiv tot ce este în el empiric: culoarea, duritatea sau moliciunea, greutatea, chiar impenetrabilitatea, rămâne totuşi *spaţiul*; pe care corpul (care a dispărut acum cu totul) îl ocupă, şi pe acesta nu-l puteţi suprima. Tot astfel, dacă suprimaţi din conceptul vostru empiric despre orice obiect corporal sau necorporal toate însuşirile pe care vi le face cunoscute experienţa, totuşi nu-i veţi putea lua pe aceea prin care îl gândiţi ca substanţă sau ca inerent unei substanţe (deşi acest concept cuprinde mai multă determinare decât acela al unui obiect în genere). Trebuie deci să mărturisiţi, convinşi de necesitatea cu care acest concept vi se impune, că el îşi are sediul în facultatea voastră de cunoaştere *a priori*." (CRP, p. 53) (B 5-6)

La acest *reducţionism transcendental* sau *fenomenologic*, cum îl va denumi Husserl mai târziu, se reduce, în esenţă, celebra *metodă socratică* a deducţiilor transcendentale kantiene, ea nefiind altceva decât

expresia analitică, modernă, a vechii „henologii negative" (cum spune Sorin Vieru) inaugurate de Parmenide, preluate şi revendicate apoi atât de neoplatonicieni (Plotin) cât şi de primii părinţi ai dogmaticii creştine (Pseudo-Dionisos Areopagitul), până la misticii renani ai secolului al XIV-lea şi chiar până la un Nicolaus Cusanus şi un Jakob Böhme, în doctrina aşa-zisei *teologii negative* sau *metode apofatice* de cunoaştere a divinităţii.

[84] A se vedea: CRP, p. 125 (B 128-129)

[85] V. Jankélévitch, *Ironia*, Ed. Dacia, Cluj-Napoca, 1994, p. 10

[86] „Aşa cum greutatea constituie substanţa materiei, tot astfel trebuie să spunem că substanţa, esenţa spiritului, este libertatea", „*libertatea constituie singurul adevăr al spiritului*" – spunea Hegel în *Prelegeri de filosofie a istoriei*, Ed. Humanitas, Buc., 1997, p. 17-18 [22] – cunoscut fiind faptul că *spiritul*, la Hegel, era de fapt acea instanţă superioară a propriei noastre subiectivităţi în care raţiunea se depăşea pe ea însăşi, în care sistemul raţiunii (complet şi antinomic) apărea ca expresie a propriei sale libertăţi („raţiunea este gândirea care se determină întru totul liber pe sine însăşi", op. cit., p. 16 [17]). În această perspectivă, a spiritului, întrebarea privitoare la natura şi interesele ultime ale raţiunii putea să deschidă, în sfârşit, asupra *lumii*, respectiv asupra prezenţei şi finalităţii ei, ca rod al prezenţei şi voinţei divine – căci Dumnezeu este de fapt „desăvârşirea" care „nu se poate vrea decât pe sine" (op. cit., p. 22 [25]), Dumnezeu este atât condiţia cât şi scopul ultim al propriei Sale prezenţe, adică singurul *ce* determinat prin El însuşi. Această analogie între om şi Dumnezeu, sub raportul libertăţii absolute a spiritului, va fi şi puntea de legătură între om şi natură, adică între subiect şi obiect, ceea ce va îndreptăţi, în perspectiva lui Hegel, cunoaşterea sintetică, a priori, a esenţei naturii, omului şi lui Dumnezeu, ca *fenomenologie a spiritului*. Această perspectivă superioară de cunoaştere era tocmai aceea pe care Kant o denumise *filosofie transcendentă*,

dar nu întrăznise să o exploreze decât foarte târziu, în *Opus postumum*.

[87] Ironia este că această ezitare a lui Gauss a survenit tocmai datorită greşitei receptări pe care Kant o avea în epocă – dominantă încă, în mare măsură, şi astăzi. În *scrisoarea către Taurinus*, din 1824, unde îşi anunța pentru prima dată rezultatele privitoare la *posibilitatea logică şi consistența unei geometrii non-euclidiene*, Gauss formula totodată şi dorința ca această veste să rămână strict confidențială. Motivul: această nouă geometrie posibilă *denunța ideile lui Kant cu privire la natura spațiului* – ceea ce ar fi fost, în mediul academic german, o blasfemie. (Cf. Thomas S. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, 2nd ed., Chicago, U. Chicago Press, 1970 – prezentat de C. Christopher Smith, http://www.vivboard.net/doc/n0065.htm).

De fapt, aici nu este vorba decât despre aceeaşi *interpretare realistă* a *idealismului transcendental* kantian, în care avea să cadă şi Poincaré, aşa cum voi arăta în *§ 3*, împreună toată pleiada marilor savanți ai secolelor XIX şi XX. Toți aceştia s-au simțit frustrați (deşi nu era cazul) de faptul că filosoful de la Königsberg le-ar fi interzis posibilitatea de a gândi geometria şi fizica în alți termeni decât cei euclidiano-newtonieni. Căci *noua geometrie*, descoperită de Gauss, tocmai asta făcea: retrăgea spațiul din „lume", unde părea dat sau cosubstanțial cu obiectele, şi îl suspenda într-o *lume posibilă*, dată *a priori*, independentă (eliberată) de orice constrângeri ale intuiției noastre sensibile, condiționată numai de principiul unității şi consistenței gândirii noastre raționale – întocmai cum făcuse şi Kant.

Firește că discuția lui Kant nu se putea centra decât în jurul sau pe cazul geometriei euclidiene, pentru că numai aceasta era cunoscută în epocă, dar el nu vorbea despre conceptele şi teoremele geometriei lui Euclid decât ca despre o *topică transcendentală*, posibilă *a priori*, şi tocmai prin asta el prevedea, implicit, posibilitatea unor

noi geometrii, diferite – lucru recunoscut în ultimul timp de tot mai mulți comentatori.

Ceea ce nu s-a înțeles într-o mare măsură nici până astăzi, cu privire la Kant, este că legile şi propozițiile (teoremele) matematicii au, într-adevăr, un caracter *necesar*, sunt *categorice* în raport cu *propriul lor sistem transcendental*, dar nu şi *obligatorii* în raport cu *experiența noastră sensibilă* – sub acest aspect ele putând fi suprimate (înlocuite) oricând cu alte *concepte*, *idei*, *principii*, *paradigme*, dacă experiența o cere, tocmai întrucât sunt produse ale unor *judecăți sintetice a priori*.

Această idee, aşa cum voi arăta în continuare, a fost îmbrățişată de mulți savanți, de la Poincaré şi Einstein până la Hawking – ceea ce nu au înțeles ei însă (sub influența *exegeților*, desigur) este că această idee revoluționară (pe care au promovat-o, uneori, ca pe o achiziție proprie, alteori, ca pe o corecție la Kant) exprima de fapt însăşi esența *idealismului transcendental* kantian.

Gauss crezuse că noua sa geometrie îl va contrazice pe Kant, dar ea nu făcea decât să îl confirme pe Kant – cel adevărat. Gauss nu făcuse decât să suprime o veche *paradigmă* a geometriei şi să o înlocuiască cu alta, mult mai bogată în reprezentări şi mai receptivă la diversul fenomenal al experienței noastre empirice – aşa cum aveau să dovedească foarte curând noile fizici (*pure* sau *teoretice*).

[88] Citat de prof. Dan I. Papuc, în Conferința: *Ianoş Bolyai. Realizatorul primei geometrii neeuclidiene*, susținută la Universitatea de Vest din Timişoara (în 1998) cu prilejul aniversării a 175 de ani de la realizarea primei geometrii neeuclidiene (3 noiembrie 1823) – disponibilă pe Internet.

[89] Nu este o formulare axiomatică, întrucât axiomele fac aserțiuni universale, nu particulare. Geometri care au venit după Euclid, din dorința legitimă, în fond, de a limpezi şi mai mult axiomatizarea geometriei, au „axiomatizat" până la urmă un caz particular. Ei au eliminat, practic, postulatului V al lui Euclid şi l-au

înlocuit cu o dogmă. „Vinovat" de această substituție este, se pare, John Playfair (1795) – cf. Harold Wolfe, *Introduction to Non-Euclidean Geometry*, New York: Holt, 1945, p. 20 (citat de C. Christopher Smith).

[90] Cum se ştie, Kant însuşi gândea conceptele geometriei în termeni dinamici, generativi, ca *procese* transcendentale de sinteză ale imaginației noastre productive.

[91] Metrica „spațiilor" neeuclidiene, după câte am observat, este definită de regulă printr-o funcție convergentă. Orice distanță în spațiile neeuclidiene este de fapt o limită a unor astfel de funcții. Definirea unor noi geometrii posibile se reduce în primul rând la a defini astfel de funcții-distanță, a căror limită să fie cât mai aproape de zero (sau infinit). Distanța elementară în geometriile neeuclidiene nu mai este 1, ca în geometria lui Euclid, ci este egală aproape cu „nimic" (sau cu „totul"). Voi reveni la acest subiect în capitolul: *Schematismul antinomic în paradoxele clasice* (în *teza de doctorat*).

[92] „Unul" lui Parmenide, în neoplatonism, este evacuat din planul realității (sensibile), tocmai pentru a-i salva acesteia aparenta consistență şi obiectivitate: „pentru ca ființa să fie, e necesar ca Unul să nu fie ființă", spune Plotin în *Enneadele, V, 2.2* (cf. Umberto Eco, *Kant şi ornitorincul*, Ed. Pontica, Constanța, 2002, p. 33). Sau, în traducerea lui Andrei Cornea: „pentru ca să existe ceea-ce-este /ceva/, tocmai de aceea El [Unul] *nu este* ceea-ce-este /ceva/, ci *părintele* acestuia" (Plotin, *Opere*, I, Ed. Humanitas, Buc., 2002, p. 338).

[93] Geometriile neeuclidiene nu sunt inconsistente – pentru că au admis infinitul în plan – ci *paraconsistente*. Principiul *consistenței* sistemelor logico-matematice ține de un anumit *realism transcendental* sau *idealism empiric*, în sensul lui Kant. Principiul *paraconsistenței*, adoptat de Kant implicit, odată cu „soluția" sa critică la antinomia rațiunii pure, ține de un *realism empiric*

(echivalent cu un *idealism transcendental*), adică de recunoaşterea *a priori* a unei anumite inconsistenţe funciare a cunoaşterii raţionale – constă deci într-o anumită temperare a pretenţiilor raţiunii în materie de cunoaştere, ca urmare a dublei sale cenzurări: propria sa limită (iluzia transcendentală) şi experienţa. Astfel, prin recunoaşterea propriilor sale limite, sistemul cunoaşterii va deveni *paradoxal*, ceea ce, pentru a nu deveni *inconsistent*, va reclama o revizuire radicală a conceptului de *consistenţă*. În acest program de revizuire a principiului *consistenţei*, în înţelesul său clasic, se înscriu şi eforturile *paraconsistenţiştilor*, de la da Costa încoace. Acest demers este echivalent cu o revizuire însăşi a fundamentelor *adevărului logic* – ceea ce ţine, însă, prin excelenţă, de domeniul metafizicii. Tocmai pe această direcţie se înscrie şi efortul meu.

[94] Lucian Blaga, *Opere*, Vol. 9, *Trilogia culturii. Spaţiul mioritic*. Ed. Minerva, Buc., 1985, p. 193

[95] L. Blaga (op. cit., p. 230) îl citează pe Oskar Wulff cu lucrarea sa *Altchristliche und byzantinische Kunst*, II, Athenaion Verlag, Berlin, 1914, p. 377, care, la rândul său, îl cita pe marele istoric bizantin Procop cu următoarele cuvinte (în traducerea lui Blaga): „Ea [cupola bisericii Sf. Sofia din Constantinopol] pare a nu zace pe temei solid, ci, parcă atârnând de cer de o funie de aur, ar acoperi spaţiul" – mai mult, accentuează Blaga acolo, întreaga biserică pare a atârna în spaţiu „legată de un fir invizibil de cer" – este exact imaginea *infinitului* care, odată acceptat în planul geometric, a suspendat întreaga geometrie în imaginar şi invizibil.

[96] Ibidem, p. 236 şi urm.

[97] Ibidem, p. 238

[98] Ibidem

[99] Ibidem

[100] Imre Toth, având în privinţa *intuiţiilor sintetice a priori* o înţelegere similară cu aceea a lui Poincaré, spunea că este chiar o ironie a istoriei faptul că „existenţa *unor*

adevăruri sintetice a priori a fost demonstrată pentru întâia oară tocmai de apariția geometriei ne-euclidiene". (Imre Toth, *Achile, Paradoxele eleate în fenomenologia spiritului*, Ed. Ştiințifică, Bucureşti, 1969, p. 497) Şi Toth privea geometria euclidiană ca pe o certitudine empirică la care intuițiile sintetice a priori kantine trimiteau în mod categoric şi, prin urmare, greşit, întrucât eliminau din câmpul posibilităților pure orice alte forme de geometrii. Toth, cum spune şi titlul lucrării sale, încerca o privire asupra acestor geometrii în perspectiva *fenomenologiei spiritului* a lui Hegel. Acest lucru nu este în sine greşit. Dar o privire în perspectiva *criticii rațiunii pure* a lui Kant mi se pare mult mai profitabilă.

[101] H. Poincaré, *Ştiință şi ipoteză*, Ed. Ştiințifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1986, p. 69-71.

[102] L. Nelson, „Philosophy and Axiomatics", *Socratic Method and Critical Philosopy*, Dover, 1965, p. 164

[103] http://www.friesian.com/penrose.htm

[104] De fapt, această ipoteză a fost lansată de Poincaré într-o conferință susținută în Statele Unite, în 24 septembrie 1904, intitulată „*L'Etat actuel de la Science et l'Avenir de la Physique mathmatique*".

În 1900 Poincaré demonstrase deja că $E=mc^2$, sub ipoteza că şi energia ar trebui să aibe o anumită „inerție". În 1902, în cartea sa *Ştiință şi ipoteză*, Poincaré propusese explicit un model de univers noneuclidian, unde lumina parcurge traiectorii circulare, într-un spațiu eterogen, cu o metrică variabilă, relativă, determinată de un anumit gradient al „temperaturii" spațiului, descrescător de la centru spre periferie – care în universul relativist einsteinian va deveni un gradient gravitațional. Poincaré este primul care a renunțat la perspectiva newtoniană asupra spațiului şi timpului şi a ridicat pentru prima dată problema sincronizării ceasurilor în sistemele de referință inerțiale, sub ipoteza inexistenței eterului, adică a imposibilității existenței unui reper absolut al mişcării. De asemenea, elaborarea

conceptului de *grup de transformări* şi aplicarea sa la *transformările Lorentz* este tot contribuţia lui Poincaré. Se pare că Einstein îi datora mult lui Poincaré, dar şi lui Planck, Hilbert şi Klein, care l-au promovat (din interese politice), în detrimentul lui Poincaré, şi i-au servit multe rezultate de-a gata.

Ştiinţa conduce inevitabil la tehnologie, iar tehnologia a fost dintotdeauna un accesoriu indispensabil al puterii politice, un argument decisiv în lupta pentru supremaţie. Marile descoperiri ale ştiinţei în secolele XIX şi XX au avut loc chiar pe fondul acestei lupte încrâncenate între state pentru supremaţia mondială – au prefaţat cele trei războaie mondiale ale secolului XX şi, până la urmă, au şi decis deznodământul lor. Marii savanţi ajung la descoperirile lor de cele mai multe ori din pură curiozitate metafizică (ştiinţifică), dar, cum se ştie, aceste rezultate sunt întotdeauna „rechiziţionate" de Putere, pentru a fi valorificate militar – abia după ce sunt depăşite din acest punct de vedere ele ajung să fie puse în slujba societăţii civile. Acesta este mersul ştiinţei în istorie.

În chestiunea contribuţiilor şi priorităţilor lui Poincaré la *teoria relativităţii restrânse* a lui Einstein nu sunt în măsură să mă pronunţ, dar nu pot nici să îmi ascund capul în nisip, ca struţul. A face abstracţie de o problemă nu este egal cu dispariţia ei. Nu sunt adeptul „rezolvărilor" prin omisiune.

„Punctul de vedere francez" este formulat destul de clar în lucrarea lui Jules Leveugle: *Poincaré et la Relativité: Question sur la Science* (ISBN 2-9518876-0-4, Jules Leveugle, 2002; 115, boulevard du Général Foenig, 92200, Neuilly/Seine, France). Sper că anul viitor, când se vor aniversa 100 de ani de la prezentarea publică a *teoriei relativităţii* (*restrânse*), cei îndrituiţi vor clarifica şi această problemă de demnitate profesională elementară, menită nu să scadă prestigiul cuiva, ci, dimpotrivă, să pună cu adevărat în lumină meritele tuturor celor care

au contribuit la descoperirea acestei teorii, cu atât mai mult pe cele ale lui Einstein.

[105] A. Einstein în *Cum văd eu lumea. Teoria relativității pe înțelesul tuturor*, Humanitas, Bucureşti, 2000, p. 145 [s. n.].

Textul acesta apare în limba engleză aşa: „Physics constitutes a logical system of thought wich is in a state of evolution, whose basis (priciples) cannot be distilled, as it were, from experience by an inductive method, but can only be arrived at by free invention. The justification (truth content) of the system rests in the verification of the derived propositions (*a priori*/logical truths) by sense experiences (*a posteriori*/empirical truths)." (A. Einstein, *Physics and Reality*, 1936)

Precizările din paranteze demonstrează cu claritate faptul că epistemologia lui Einstein era marcată profund de terminologia şi, evident, de paradigmele filosofiei critice kantiene.

[106] A. Einstein, Op. cit., pp. 80-86.

[107] Schrödinger, E.: *Ce este viața? şi Spirit şi materie*, Ed. Politică, Bucureşti, 1980, p. 184.

[108] Această situație autoreferențială a normei este studiată amănunțit în II.2.3. *Aporia zenoniană „Stadionul"*.

[109] Unii comentatori (G. Martin, G. Brittan, R. Bonolla) susțin chiar faptul că viziunea lui Kant despre geometrie şi, implicit, deschiderea sa potențială către noile geometrii, non-euclidiene, s-ar fi născut de fapt sub influența matematicianului J. H. Lambert, cu care Kant a întreținut o destul de asiduă corespondență.

Argumentul principal al acestor comentatori este posibilitatea întrevăzută (sau acceptată) de Kant de a imagina (fără nici o contradicție) suprafețe mărginite numai de două linii drepte, care să aibă, altfel spus, numai două laturi, întocmai ca în unele geometrii non-euclidiene.

Iată celebrul fragment:

„Astfel, nu este nici o contradicție în conceptul unei figuri care e închisă între două linii drepte, căci conceptele de două linii drepte şi de întâlnire a lor nu conțin negarea unei figuri; imposibilitatea nu se bazează pe concept în sine, ci pe construcția lui în spațiu, adică pe condițiile spațiului şi determinarea lui; iar aceste condiții au, la rândul lor, realitatea lor obiectivă, adică se raportează la lucruri posibile, deoarece conțin *a priori* forma experienței în genere." (CRP, p. 224) (A 220-221, B 268)

Într-adevăr, Kant admitea aici (teoretic) posibilitatea unei alte geometrii, problema era însă că ştiința vremii lui nu îi oferea încă nici o cazuistică pe care această nouă geometrie posibilă să o modeleze.

Faptul acesta l-a determinat însuşi pe Kant să nu facă din această nouă geometrie posibilă, întrezărită aici, decât un simplu exemplu de libertate creatoare a imaginației noastre productive, pe cât de posibilă, pe tot atât de uşor de înlăturat, din motive de „iposibilitate practică a construcției", deci pe motive de imposibilitate în raport cu *forma* sau *condițiile experienței posibile* – condiții care, în secolul XVIII, încă nu se eliberaseră de modelul tutelar al spațiului tridimensional, euclidiano-cartezian.

Faptul că în referirile sale la geometrie şi, în general, la spațiu (ca la o condiție de posibilitate, *a priori*, a oricărei *experiențe posibile*) Kant avea în vedere de fapt geometria (spațiul) lui Euclid, i-a făcut pe mulți comentatori să creadă că, în „revoluția" sa, Kant dorea să deducă de fapt condițiile *experienței empirice* – ceea ce îl plasa (în ochii lor) pe terenul idealismului cel mai pur. Mai mult, această confuzie i-a făcut să se creadă îndreptățiți să-l contrazică pe Kant, adică să susțină că, dimpotrivă, *intuiția empirică* este aceea care impune de fapt modele *intuiției sintetice* (pure) în matematică. (A se vedea M. Friedman, *Kant and the Exact Sciences*, Harvard University Press, 1994, p. 101)

Kant nu vorbea însă decât despre *condiții posibile* ale unei *experiențe posibile*. Pe această linie deductivă, descendentă, de la condiții la condiționat, experiența noastră cotidiană, accea care poate fi modelată atât de bine în condițiile geometriei euclidiene, va rămâne mai departe nealterată, dar numai ca o simplă *experiență posibilă* – nu unică şi în nici un caz absolută.

Deci, nu intuiția empirică modelează intuiția sintetică, cum susțin în cor toți empirişții, ci invers, *intuiția sintetică modelează intuiția empirică*, dar numai ca fiind *posibilă* – întocmai cum a spus şi Kant.

Fără aceste intuiții sintetice, posibile *a priori*, intuițiile empirice rămân oarbe, spune Kant, nişte simple conținuturi contingente ale experienței empirice, lipsite de necesitate, imposibil de regăsit, de recunoscut şi de întrebuințat într-un scop oarecare.

Kant a prevăzut într-adevăr geometriile neeuclidiene, dar nu *in concreto*, ci numai ca posibilitate, în calitatea lor de *intuiții sintetice a priori*, ca *modele a priori posibile ale experienței posibile*.

Adevărata legătură a lui Kant cu aceste noi geometrii nu este aşadar (şi nu trebuie căutată) la nivelul corpusului lor axiomatic (ar însemna să facem din Kant un pionier al matematicii, ceea ce nu este cazul), ci la un nivel mult mai înalt, paradigmatic, al modului lor comun, pur sintetic, sistematic şi autoreferențial, de construcție.

[110] CRP, pp. 365-366 (A 431-433, B 459-461)

[111] Stephen W. Hawking, *Scurtă istorie a timpului. De la Big Bang la găurile negre*, Ed. Humanitas, Bucureşti, 2001, p. 95.

[112] „Rațiunea noastră nu este o câmpie de o întindere indefinită, ale cărei limite nu le cunoaştem decât în genere, ci trebuie să fie comparată mai curând cu o sferă, a cărei rază poate fi găsită din curba arcului de pe suprafața ei (din natura judecăților sintetice *a priori*), iar de aici pot fi indicate cu certitudine atât conținutul, cât şi limita ei. În afara acestei sfere (câmpul experienței [posibile]), nimic nu este pentru ea obiect, ba chiar

problemele în legătură cu asemenea pretinse obiecte nu se referă decât la principii subiective ale unei determinări universale a raporturilor care se pot prezenta între conceptele intelectului înăuntrul acestei sfere." CRP, p. 549 (A 762, B 790)

[113] A se vedea Umberto Eco: *Kant şi ornitorincul*, Ed. Pontica, Constanța, 2002, unde binecunoscutul semiotician face o amplă investigație asupra dilemei în fața căreia s-au găsit zoologii la sfârşitul secolului XVIII, când a fost descoperit în Australia *ornitorincul*, un *animal* care, sub un anumit aspect, era *mamifer* (căci îşi alăpta puii), iar sub un altul, *reptilă* (căci se înmulțea prin ouă). Eco reafirmă acolo, în spirit kantian, dar în contextul specific al semioticii, că *semnificatul* propriu-zis al oricărei expresii (reprezentări) este practic *necunoscut*, asemenea *lucrului în sine* kantian, încât existența unei scheme transcendentale este absolut necesară pentru recunoaşterea lucrurilor şi pentru inteligibilitatea enunțurilor despre ele. În acest sens, Eco va opta acolo pentru propunerea tarskiană de a muta accentul adevărului de pe ideea *corespondenței* pe a ceea a *consistenței*, adică a *coerenței* enunțurilor în raport cu sistemul transcendental al tuturor enunțurilor posibile, adică al topicii şi al gramaticii gândirii. Este exact perspectiva gândirii *neeuclidiene* şi a *Şcolii de la Copenhaga*, dar încă *necritice*, căci în acest „formalism" va trebui înglobată şi perspectiva gândirii pozitive, a unui obiect, totuşi, real, deşi incognoscibil, moment în care, aşa cum a arătat în felul său şi Kant, certitudinea cunoaşterii unui obiect oarecare este sublimată în certitudinea ambiguității fundamentale a relației noastre cu orice obiect, precum şi în certitudinea că odată cu descoperirea acestei ambiguități noi nu am dobândit încă o cunoaştere autentică a naturii ci doar a condițiilor în care această cunoaştere ar putea deveni autentică.

[114] „As far as the laws of mathematics refer to reality, they are not certain; and as far as they are certain, they

do not refer to reality" (A. Einstein, *Sidelights on Relativity*, London, 1922, p. 28 – cf. M. Friedman în *Kant and the Exact Sciences*, p. 56). Din păcate, acest fragment apare în traducerea românească aşa: „în măsura în care propoziţiile matematicii se raportează la realitate, ele nu sînt sigure, iar în măsura în care sînt sigure, ele nu se raportează la realitate" (A. Einstein, *Cum văd eu lumea*, Ed. Humanitas, Bucureşti, 1992, p. 37) – ceea ce nu este, de fapt, decât o interpretare în cheie *analitică* a celebrei aserţiuni einsteiniene.

[115] A. Einstein, *Cum văd eu lumea. Teoria relativităţii pe înţelesul tuturor*, Ed. Humanitas, Bucureşti, 2000, p. 242.

[116] A. Einstein, Op. cit., *Mecanica cuantică şi realitatea*, p. 171

[117] Ibidem.

[118] Ibidem.

[119] CRP, p. 504 (A 681, B 709)

[120] „Das Unendliche im Raum u. der Zeit; aber nicht der unedliche R. und unendliche bende. Transcendentalphilosophie ist die Anticipation von benden in der Idee. – Es ist ein Gott. Es ist ein Gott nämlich in der Idee der moralisch-practischen Vernunft die sich selbst zu einer beständigen Aussicht sowohl als Leitung der Handlungen nach Einem princip gleich einem Zoroaster. Der Weltraum wird als eine allgemeine Basis der Körperwelt gedacht und so als etwas für sich bestehendes obgleich leeres. Z o r o a s t e r: das ideal der physisch und zugleich moralisch practischen Vernunft in Einem Einen Object Vereinigt." (I. Kant, *Kant´s handschriftlicher Nachlaß*, Band VIII, *Opus Postumum*, Erste Hälfte, Walter de Gruyter & Co., Berlin und Leipzig, 1936, p. 4 [5-15])

[121] CRP, p. 121 (A 90, B 122)

[122] Leibniz: „acum trebuie să ne ridicăm până la *metafizică* servindu-ne de un *mare principiu*, puţin folosit de obicei, după care *nimic nu se face fără o raţiune suficientă*, adică nimic nu se întâmplă fără să fie posibil

ca cel care cunoaşte destul de bine lucrurile să prezinte o raţiune suficientă pentru a determina de ce este aşa şi nu altfel. Odată admis acest principiu, prima întrebare pe care trebuie să ne-o punem va fi: *pentru ce există ceva mai degrabă decât nimic?* Deoarece nimicul este mai simplu şi mai uşor decât ceva. În plus, dacă presupunem că lucrurile trebuie să existe, trebuie să se poată aduce o raţiune *pentru ce trebuie să existe aşa* şi nu altfel." În *Principiile naturii şi graţiei întemeiate pe raţiune* – G.W. Leibniz, *Scrieri filosofice*, Editura BIC ALL, Bucureşti, 2001, p. 231.

123 Martin Heidegger, *Introducere la „Ce este metafizica?"*, în *Repere pe drumul gândirii*, Ed. Politică, Buc., 1988, p. 364

124 cf. U. Eco, op. cit., p. 19 (C. S. Peirce, în „Nominalism *vs* Realism", 1868, WR 2: 145)

125 CRP, p. 62 (B 19)

126 CRP, p. 94 (B 73)

127 CRP, p. 203 (A 186, B 229)

128 Godot: personajul *prezent în absenţă*, *veşnic aşteptat*, ca o *surpriză anunţată*, din piesa *Aşteptându-l pe Godot* a lui Samuel Beckett.

129 „Marele Anonim" era termenul lui Blaga pentru *Transcendent* – surprins oarecum într-o formă concretă. „Marele Anonim este existenţa, care ne ţine la periferie, care ne refuză, care ne pune limite, dar căreia i se datoreşte orice altă existenţă." (L. Blaga, *Opere*. *Vol. 11*, *Trilogia cosmologică*, Ed. Minerva, Buc. 1988, p. 66)

130 Cum se ştie, sistemul categoriilor lui Aristotel este „dedus" în *Metafizica* tot pe cale transcendentală, pornind de la întrebările fundamentale: ce, cum, cât etc. Deşi Kant l-a aşezat pe Aristotel în topul empiriştilor, şi Aristotel, pornit în căutarea fiinţei, în *Metafizica*, a mers pe acelaşi drum aperceptiv, *a priori*. Fără unitatea sintetică *a priori*, spune Kant, nu ar mai fi posibile conceptele iar fără concepte nu ar mai fi posibile nici obiectele – totul ar dispărea (în lumea noastră sensibilă).

„De fapt [spune Aristotel], dacă ar dispărea Unul şi Fiinţa, ar dispărea odată cu ele toate celelalte lucruri, căci orice lucru este fiinţă şi unul." (Metafizica, 1059 b) Kant va face însă distincţia că acest determinism transcendental care posibilizează experienţa şi cunoaşterea obiectivă, posibilizează nu prezenţa în sine a lucrurilor, ci doar prezenţa lor în raport cu facultatea noastră sensibilă, fiind condiţia de posibilitate nu a realităţii în sine ci a realităţii sensibile, adică a universului nostru posibil şi cognoscibil.

131 (CRP, p. 483) (A 641, B 669)

132 Ieşirea din această incertitudine constitutivă a raţiunii va fi, la Kant, *fapta morală*, libertatea noastră de conştiinţă. Faptele noastre morale sunt nişte *surprize ontologice* absolute în faţa naturii, care se refuză în mod flagrant aşa-ziselor „legi ale naturii". Prin faptele noastre morale noi înşine aducem, indirect, dovada existenţei lui Dumnezeu. Să nu furi, să nu minţi, să fii generos … sunt fapte care rup propria noastră fiinţă din lanţul cauzal al naturii şi ne inserează pe noi înşine în natură ca începuturi restauratoare ale unei noi ordini, morale – expresie însăşi a voinţei şi prezenţei lui Dumnezeu. Aceasta va fi de fapt ideea centrală a celei de a doua *Critici* (*Critica raţiunii practice*). Faptele noastre morale sunt dovada propriei noastre descendenţe divine. Prin morală devenim noi înşine *mărturii* ale unei *libertăţi transcendente* posibile, nişte *exponenţi* ai *prezenţei divine* pe Pământ. Prin morală omul se revelează lui însuşi ca miracol divin. În *fapta morală* omul vine de altundeva, nu din lumea aceasta – devine el însuşi *transcendent* acestei lumi, o *cauză primă* (necondiţionată) a unei noi *serii de evenimente* în lume.

La temelia *legitimităţii politice*, în ordinea naturală a lucrurilor, ar trebui să stea *competenţa morală*, iar la temelia *competenţei morale*, *competenţa critică* – tocmai pentru că *perspectiva critică* (şi *morală*) are un *ascendent ontologic*, de ordinul *transcendenţei*, asupra *perspectivei*

politice şi *pragmatice* a lui „zoon politikon". *Ethos*-ul are un *ascendent ontologic* asupra *polis*-ului. Înțelepciunea (*sofia*) are un ascendent ontologic asupra ştiinței (*tehne*).

Din acelaşi motiv, însă, *autoritatea politică*, tutelată de *Logica Puterii şi* călăuzită de *Organonul* propriilor sale interese (*Tehnologia Administrației*), va fi interesată mereu să racoleze *competența critică*, pentru a o perverti, ba chiar să o suprime, precum biblicul *Irod*, tocmai pentru a împiedica înfiriparea unui nou pol de *competență morală* şi de *legitimitate politică* în sânul societății civile – este răspunsul „natural" al Puterii, în perspectiva propriului său instinct de conservare, adică de salvare a propriului său *statu quo*. Acest „joc" între *autoritatea morală* şi *autoritatea politică* face toată istoria socială a omului.

[133] Această idee se regăseşte întrucâtva şi la Alexandru Bogza (1905-1973), în *Realismul critic*, Ed. Şt. şi Enc., Buc., 1982. Acest filosof solitar, care nu a publicat în timpul vieții lui nici un rând din creația sa filosofică, încerca de fapt o reconstrucție filosofică prin întoarcerea pe dos a sistemului critic kantian, pornind de la supoziția (şi observația) că nu numai *senzația* poartă spre noi un *mesaj ontologic*, ci şi *încetarea* sau *absența senzației*, care ne-ar purta chiar către o realitate mai profundă, către *realul pur*. Încercarea sa de *arhitectură a golului* este extrem de curajoasă şi ar merita o atentă cercetare în relație cu sistemul critic kantian. O observație se impune de pe acum: perspectiva propusă de Bogza nu dislocă în nici un fel şi nici nu întoarce pe dos sistemul critic kantian, ci, indirect, îl consolidează şi mai mult. Bogza porneşte de la o interpretare particulară a lui Kant, oarecum greşită, crede că îl corectează conform unor exigențe mai înalte, dar dă până la urmă peste adevăratul Kant. Crezând că îl corectează pe Kant, Bogza are meritul că deschide către unele argumente profunde şi încă neexplorate ale *relativismului* şi *fenomenalismului* kantian. Bogza ajunge la „kantianism fără Kant" –

remarcă în studiul lor introductiv Alexandru Tănase şi Alexandru Boboc.

Va fi interesant de văzut ce legătură există între *realismul critic* bogzian şi *realismul critic* al lui R. W. Sellars (*Critical Realism*, 1916), de care Bogza se pare că nu avea cunoştinţă. Realismul critic, despre care s-a spus că ar fi un fel de materialism dialectic şi istoric acomodat cu idealismul transcendental kantian, recunoaşte dualismul kantian, faptul că obiectele cunoaşterii nu pot exista fără o conştiinţă care să le întâmpine şi în care să se constituie ca obiecte, dar accentuează că acest lucru nu înseamnă că ele nu există în sine decât în planul acestei conştiinţe – ceea ce nu aduce nici o noutate în privinţa lui Kant. Problema lui Kant nu este nici măcar la acest nivel al *existenţei* lucrurilor, ci la cel al *certitudinii* cunoaşterii lor. *Realismul critic* este, într-adevăr, o încercare de reconstituire a *realismului empiric* kantian dintr-o perspectivă materialistă.

134 Celebrul tabel kantian al *categoriilor Nimicului* este elaborat, cum s-a putut observa, prin suprimarea obiectului în tabelul celor patru clase de judecăţi ale intelectului pur. Aceste categorii ale Nimicului, va preciza foarte bine Heidegger, prefigurează de fapt modurile *a priori* în care putem avea noi intuiţia unui obiect, reprezintă dispozitivul nostru de aşteptare, „papucul Cenuşăresei", cum îmi place mie să spun, în care aşteptăm sau încercăm să facem să intre realitatea empirică. Categoriile Nimicului reprezintă de fapt categoriile *prezenţei tematice* în care aşteptăm *prezenţa sensibilă* a unui *obiect posibil*. Aşadar, ontologic vorbind, raportul este invers: categoriile Nimicului sunt cele care prefigurează categoriile judecăţilor şi conceptelor pure ale intelectului, adică ale cunoaşterii posibile şi, implicit, ale existenţei posibile. Şi acest lucru va fi foarte bine observat de Hegel şi Heidegger.

[135] „Nu numai că am străbătut ţara intelectului pur şi am cercetat cu grijă fiecare din părţile ei, ci am şi măsurat-o şi am determinat în ea fiecărui lucru locul lui. Dar această ţară este o insulă, pe care natura însăşi a închis-o în hotare imutabile. E ţara adevărului (un nume fermecător), împrejmuită de un ocean vast şi furtunos, adevăratul sediu al iluziei, unde multă ceaţă deasă şi multe stânci de gheaţă care se topesc repede prezintă aspectul înşelător de ţări noi, ispitesc continuu cu speranţe deşarte pe navigatorul pornit fără ţintă după descoperiri, angajându-l în aventuri la care nu poate niciodată să renunţe şi pe care totuşi nici nu le poate duce la sfârşit. Înainte însă de a ne încumeta să pornim pe această mare, pentru a-i explora toate întinderile şi a ne asigura dacă în ele mai putem spera ceva, va fi util să mai aruncăm o privire pe harta ţării, pe care tocmai vrem s-o părăsim, şi să întrebăm mai întâi dacă eventual nu am putea fi mulţumiţi cu ceea ce cuprinde în ea sau dacă nu suntem constrânşi să fim mulţumiţi, în cazul în care nu ar exista un teren pe care să ne putem stabili; apoi, să întrebăm cu ce titlu posedăm această ţară şi cum putem să ne considerăm asiguraţi împotriva tuturor pretenţiilor duşmane." (CRP p. 238) (A 235-236, B 294-295)

[136] „Prin acest principiu, orice lucru este deci raportat la un *correlatum* comun, adică la posibilitatea întreagă, care (adică materia tuturor predicatelor posibile), prin faptul că s-ar găsi în Ideea unui singur lucru, ar dovedi o afinitate a oricărui posibil prin identitatea principiului determinărilor lui complete. *Determinabilitatea* fiecărui *concept* este subordonată u n i v e r s a l i t ă ţ i i *(universalitas)* principiului excluderii unui mediu între două predicate opuse, dar *determinarea* unui *lucru* este subordonată t o t a l i t ă ţ i i *(universitas)* sau ansamblului tuturor predicatelor posibile." (CRP, Nota de subsol, p. 445) (A 572, B 600)

[137] I. Kant, *Critica raţiunii practice*, Ed. Iri, Bucureşti, 1995, p. 44 (A 27)

[138] Aici, iarăşi, fizica modernă poate furniza exemple ilustre în care cunoaşterea fizică a fost iniţial devansată conceptual şi abia apoi au sosit confirmările experimentale, în condiţii experimentale imaginate tot *a priori*.
[139] CRP, p. 87 (A 42, B 59)
[140] „Nu este nici necesar să limităm modul de intuiţie în spaţiu şi timp la sensibilitatea omului; se poate ca orice fiinţă gânditoare şi finită să concorde în aceasta în mod necesar cu omul (deşi nu putem afirma hotărât acest lucru); totuşi, în ciuda acestei universalităţi, ea nu încetează a fi sensibilitate tocmai pentru că este derivată *(intuitus derivativus) şi* nu originară *(intuitus originarius)*, prin urmare, nu este intuiţie intelectuală ca aceea care, din motivele tocmai menţionate, pare a aparţine numai fiinţei prime, dar niciodată unei fiinţe dependente atât cu privire la existenţa cât şi cu privire la intuiţia ei (care îşi determină existenţa în relaţie cu obiecte date). Totuşi, această observaţie din urmă trebuie considerată în teoria noastră estetică numai ca exemplificare şi nu ca argument." (CRP, p. 93) (B 72)
[141] „Deci psihologia empirică trebuie să fie exilată cu totul din metafizică şi este deja cu totul exclusă din ea, prin Ideea acestei ştiinţe. Totuşi, după uzul didactic, va trebui să-i mai acordăm totdeauna (deşi numai ca episod) un locuşor aici, şi anume din motive economice, fiindcă ea nu este încă atât de bogată ca să poată constituii singură un studiu, şi totuşi este prea importantă, pentru ca să fie respinsă cu totul sau anexată în altă parte, unde ar avea şi mai puţină afinitate decât cu metafizica. Ea nu este decât o străină admisă de multă vreme, căreia i se acordă o şedere temporară, până când se va putea muta în propria-i locuinţă, într-o antropologie dezvoltată (care ar fi pendantul fizicii empirice)." (CRP, p. 597) (A 848-849, B 876-877)
[142] CRP, p. 172 (A 141-142, B 180-181)
[143] CRP, p. 88 (A 44, B 61)

[144] CRP, p. 382 (A 456, B 484)

[145] „Astfel, în afară de folosirea empirică a categoriilor (folosire care este limitată la condiţii sensibile) ar mai exista o folosire pură şi totuşi obiectiv valabilă şi nu am mai putea afirma ceea ce am anticipat până acum: cunoştinţele noastre intelectuale pure nu ar fi niciodată nimic mai mult decât principii ale expunerii fenomenelor, care nici *a priori* nu ar merge mai departe de posibilitatea formală a experienţei; căci aici ni s-ar deschide un cu totul alt câmp, oarecum o lume gândită în spirit (poate şi intuită), care ar putea ocupa intelectul nostru pur nu mai puţin, ba chiar într-un mod cu mult mai nobil." (CRP, p. 247-248) (A 250) Este un text din prima ediţie, abandonat în ediţia a doua.

[146] CRP p. 239 (A 237-238, B 297)

[147] „Experienţa ne învaţă, în adevăr, că ceva are o însuşire sau alta, dar nu şi că nu poate fi altfel. Dacă, deci, *în primul rând*, se găseşte o judecată care este gândită în acelaşi timp cu *necesitatea* ei, ea este o judecată *a priori,* iar dacă, pe lângă aceasta, nu este derivată decât din una care este ea însăşi valabilă ca judecată necesară, ea este absolut *a priori. În al doilea rând,* experienţa nu dă niciodată judecăţilor ei *universalitate* adevărată sau strictă, ci numai una presupusă şi relativă (prin inducţie), astfel încât propriu-zis trebuie să se spună: pe cât am observat până acum, nu se găseşte nici o excepţie la cutare sau cutare regulă. Dacă deci o judecată e gândită cu universalitate strictă, adică astfel încât absolut nici o excepţie nu e îngăduită ca posibilă, atunci ea nu e dedusă din experienţă, ci e valabilă absolut *a priori.* Universalitatea empirică nu este deci decât o înălţare arbitrară a valabilităţii, de la ceea ce e valabil în cele mai multe cazuri la ceea ce e valabil în toate cazurile, ca, de exemplu, în judecata: toate corpurile sunt grele; când, dimpotrivă, universalitatea strictă aparţine esenţial unei judecăţi, atunci această universalitate indică un izvor special de cunoaştere a

judecății, anume o facultate de cunoaştere *a priori*. Necesitatea şi universalitatea strictă sunt deci criterii sigure ale unei cunoştințe *a priori* şi sunt inseparabil unite între ele." (CRP p. 52) (B 3-4)

[148] CRP, p. 53 (B 5)

[149] A. Rand, *The Philosophy of Ayn Rand. For the New Intellectual*, New York, Random House, 1961 (cf. G. V. Walsh, *Ayn Rand and the Metaphysics of Kant*, 1992)

[150] cf. Antony Flew, *Dicționar de filozofie şi logică*, Ed. Humanitas, Bucureşti, 1996, p. 43

[151] cf. C. Noica, *Concepte deschise în istoria filosofiei la Descartes, Leibniz şi Kant*, Humanitas, Bucureşti, 1995, p. 148. (Fr. H. Jacobi, *David Hume ueber den Glauben, oder Idealismus und Realismus. Ein Gespräch*. Breslau: Gottl. Loeve. 1787 – conține un adaus: *Ueber den transzendentalen Idealismus* în care aduce pentru prima oară obiecții serioase sistemului kantian, recomandând suprimarea lucrului în sine şi împingerea idealismului transcendental până la o radicalizare extremă.)

[152] C. Noica, ibidem, p. 204

[153] O aprofundare a acestei idei va putea fi găsită în capitolul *Logica transcendentală* (în *teza de doctorat*).

[154] C. Noica, ibidem, p. 148

[155] da Costa însuşi, fondatorul logicii paraconsistente, se pare că agrează această idee. A se vedea *Logici clasice şi neclasice: eseu asupra fundamentelor logicii*, Ed. Tehnică, Buc., 2004, p. 25 şi 119.

[156] O dezvoltare mai amplă a acestui subiect va putea fi întâlnită în capitolul intitulat: *Schematismul antinomic în teoria paradoxelor logico-matematice*.

[157] Regretatul profesor Viorel Colțescu, într-un *Curs special* „Immanuel Kant" (Tipografia Universității de Vest din Timişoara, 1996), o lucrare de mare acuratețe exegetică, a făcut un strălucit comentariu asupra acestei posibile asocieri între „marea lumină" din anul 1769 şi problema antinomiei rațiunii pure (a se vedea 3.1. – *„Marea lumină" din 1769*, p. 49-54).

Citându-l pe de Vleeschauwer, cu *L'évolution de la pensée kantienne* (Librairie Félix Alcan, Paris, 1939), profesorul Colțescu ne trimite şi el la cele două fragmente *decisive* în susținerea acestei asocieri: *Reflecția 5037* şi celebra *Scrisoare către Christian Garve* (1798) – pe care o citase şi profesorul Flonta, în 1987, în acea notă de subsol la *Prolegomene*, la care am făcut referire în I.1, nota 2.

Redau şi eu aici, în traducerea profesorului Colțescu, *Reflecția 5037*: „Dacă reuşesc doar atât, şi anume să mă conving că elaborarea acestei ştiințe ar trebui întreruptă până a fost înțeles acest punct, atunci această scriere şi-a atins scopul. La început vedeam această teorie (*Lehrbegriff*) ca prin ceață (*wie in einer Dämmerung*). Am încercat cu toată seriozitatea să dovedesc anumite propoziții şi contrariul lor, nu pentru a edifica o doctrină a îndoielii, ci, întrucât bănuiam o iluzie a intelectului, să descopăr unde se află ea. Anul 69 mi-a dăruit o mare lumină."

Pentru mine, această asociere între „marea lumină din anul 1769" şi problema antinomiei rațiunii pure a fost un adevărat far călăuzitor către miezul filosofiei critice kantiene. Eu am preluat această sugestie, acceptată numai sub un titlu evaziv de către unii autori, ca pe o idee pilot, care avea menirea să ne conducă direct, fără ocolişuri, la tema centrală a *filosofiei critice* – am încercat să o întrebuințez, pur şi simplu, ca pe o *cheie de interpretare* a acestei filosofii. Am privit întreaga filosofie kantiană în perspectiva *antinomiei rațiunii pure* – aşa am ajuns să găsesc, în *Antinomia rațiunii pure şi paradoxele logice* (1998), o punte de legătură între *Antitetica transcendentală* a lui Kant şi vechile *aporii*, mai întâi, apoi cu *paradoxele logico-matematice*, şi, în cele din urmă, cu *noua paradigmă a ştiințelor moderne*. Aşa a ieşit în prim plan *paradigma juridică şi etică* a întregii filosofii kantiene şi dezideratul ei cardinal, *posibilizarea păcii*, găsirea unei soluții paradigmatice însăşi a ideii de

conflict, alta decât discreditarea sau eliminarea fizică a adversarului – deci principiul unei anumite *solvabilități generale* a tuturor problemelor noastre ontologice şi etice.

Dacă ar fi să creez un *model geometric* al *soluției critice* kantiene la problema *antinomiei rațiunii pure*, aş putea să spun aşa: Kant a luat „linia" (meridianul de rază infinită) pe care două „trenuri" goneau nebuneşte unul spre celălalt şi, înainte ca acestea să se ciocnească, a rupt-o în două, apoi a răsucit-o şi a reînodat-o la loc, făcând din ea o bandă Möbius. În felul acesta Kant a salvat libertatea celor două „trenuri" de a alerga la nesfârşit, pe *aceeaşi* linie dreaptă, în sens contrar, fără să se ciocnească niciodată.

Aceasta ar fi, metaforic vorbind, paradigma întregii gândiri antinomice kantiene. Teza mea de doctorat este în primul rând o încercare de explicitare a acestei *paradigme antinomice* a filosofiei transcendentale kantiene.

O scurtă referire la această asociere „posibilă" între *antinomia rațiunii pure* şi „*das grosse Licht*" face şi profesorul Ilie Pârvu (op. cit., p. 210).

[158] Dar, pentru descoperirea acestei *ştiințe noi*, spune Kant, „nimic din ceea ce s-a făcut până acum nu a putut fi folosit, în afară de îndrumarea pe care o putea oferi îndoiala lui Hume. El însuşi nu a bănuit posibilitatea unei asemenea ştiințe, constituite după toate regulile, ci s-a mulțumit, spre a-şi pune corabia la adăpost, s-o tragă la țărmul scepticismului, unde era menită să zacă şi să putrezească. Încercarea mea ținteşte, dimpotrivă, să-i ofere corăbiei un cârmaci care, având la îndemână un compas şi o hartă completă a mărilor, să o poată conduce cu bine oriunde ar dori, folosind principiile sigure ale artei navigației deduse din cunoaşterea globului pământesc." (I. Kant, *Prolegomene*, Ed. Ştiințifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1987, p. 53) (A 17)

[159] David Hume, „unul din aceşti geografi ai rațiunii omeneşti" – spune Kant în CRP, p. 548 (A 760, B 788).

[160] „Când Galilei a lăsat sferele sale să ruleze pe planul înclinat cu o greutate aleasă de el însuşi, sau când Torricelli a lăsat aerul să susțină o greutate pe care a gândit-o mai dinainte egală cu o coloană de apă cunoscută lui, sau când, mai târziu, Stahl a transformat metalele în var şi varul iar în metal, susträgându-le şi restituindu-le ceva*, toți fizicienii au început să vadă clar. Ei au înțeles că rațiunea nu sesizează decât ceea ce produce ea însăşi după planul ei, că trebuie să meargă înainte condusă de principiile judecăților ei după legi imuabile şi să constrângă natura a-i răspunde la întrebări ei, iar nu să se lase dusă, aşa-zicând, de nas de către ea: căci altfel, observații întâmplătoare, care nu sunt făcute după un plan schițat de mai înainte, nu pot sta împreună într-o lege necesară, pe care rațiunea o caută şi de care are nevoie. Rațiunea trebuie să se apropie de natură ținând într-o mână principiile ei, conform cărora numai fenomenele concordante pot dobândi valoare de legi, şi în cealaltă mână experimentul, pe care şi l-a imaginat potrivit acelor principii, pentru a fi ce-i drept instruită de ea, dar nu în calitate de şcolar, căruia dascălul îi poate spune ce vrea, ci de judecător în exercițiul funcțiunii, care constrânge martorii să răspundă la întrebările pe care el le pune. Şi astfel chiar şi fizica datorează în cele din urmă atât de benefica revoluție a modului ei de gândire acelei idei fericite că rațiunea trebuie să caute în natură (nu să-i atribuie fictiv), ghidându-se după ceea ce ea însăşi pune, ceea ce vrea să învețe de la aceasta şi despre care n-ar putea şti nimic doar prin sine. Numai în chipul acesta fizica a fost adusă pe drumul sigur al unei ştiințe, după ce timp de atâtea secole nu fusese altceva decât o simplă **dibuire**." (CRP, p. 32) (B XII – B XIV) [s.n.]

[161] „Căci dacă aş gândi un intelect care ar intui el însuşi (cum ar fi, de exemplu, un intelect divin, care nu şi-ar reprezenta obiecte date, ci în a cărui reprezentare ar fi în

acelaşi timp date sau produse obiectele însele)". (CRP, p. 140) (B 145)

[162] „Conştiința de sine (apercepția) este reprezentarea simplă a eului, şi dacă tot diversul în subiect ar fi dat *spontan* numai prin ea, atunci intuitia internă ar fi intelectuală." (CRP, p. 92) (B 68) „Un intelect, în care tot diversul ar fi dat în acelaşi timp de conştiința de sine, ar *intui*; al nostru nu poate decât *gândi*, şi trebuie să caute intuiția în simțuri." (CRP, p. 131) (B 135) „Conştiința de sine însuşi nu este deci nici pe departe o cunoaştere de sine însuşi" (CRP, p. 152) (B 158)

[163] CRP p. 249 (A 250)

[164] *Einsehen* - un termen pe care Kant îl foloseşte chiar foarte des şi care înseamnă examinare, inspectare, investigare dar şi *recunoaştere* în sensul unei greşeli sau *înțelegere* în sensul acceptării unor circumstanțe sau condiții date. De aceea acest efort de *scrutare* a propriei noastre facultăți de *cunoaştere* va coincide de fapt cu revelarea unei ordini interioare, propriu-zis, a unei *arhitecturi* a tuturor formelor (lururilor) posibile *a priori*. Din acelaşi motiv cunoaşterea vizată prin această *Einsehen* este o *Erkenntnis*, o *re-cunoaştere* sau o *de-cunoaştere*, adică o deşirare a cunoaşterii în fața ei înseşi, ceea ce va coincide cu o iluminare interioară, adică o *Auf-* şi o *Er-klärung*, o *Einsicht*, nu o *Kentnnis*, adică nu o *ştiire*, nu o *Aus-sicht*, nu o cunoaştere exterioară a lucrurilor.

[165] CRP, p. 119 (A 85, B 117)

[166] CRP, p. 120 (A 86-87, B 119)

[167] Redau în acest sens un pasaj mai mult decât elocvent din excelentul studiu al lui Marius Dumitrescu (*Descartes sau certitudinile îndoielii*):

„Astfel, se observă în *Meditații* un drum inițiatic *de la suprafață spre adâncime* (vezi schema de la sfârşitul capitolului), un drum al destructurării certitudinilor dobândite pe cale sensibilă şi un drum al restructurării, *de la adâncime la suprafață*, al sensibilului, de această

dată <more geometrico>. Tot acest cerc iniţiatic nu a avut alt rol decât să impună pe <Marele Cenzor> – conştiinţa. Cele două drumuri sunt de fapt două mari provocări, două exerciţii spirituale. Primul exersează non-existenţa, reducând realitatea surprinsă de conştiinţă la o iluzie, cel de-al doilea vizează construcţia, ce-şi găseşte temeiul în Cogito – punct de plecare, asumat prin intuiţie, ca rază a absolutului divin ce penetrează Haosul, universul neformat. În acest fel Descartes reuşeşte să spargă cercul vicios creat de metafizica tradiţională, care pornea de la o propoziţie arbitrară, ce trebuia susţinută de altă propoziţie şi aşa până la infinit, ajungându-se până la capcana cunoscută sub numele de *regresus ad infinitum*. Descartes a evitat această situaţie ruinătoare împingând îndoiala sa la limită, mult mai departe decât a făcut-o vreun sceptic: el a ajuns la o propoziţie de nezdrucinat care nu mai are nevoie să se sprijine pe alta. În această calitate, Cogito-ul poate fi văzut ca unul dintre punctele de plecare al unui sistem metafizic modern, din infinitele puncte de plecare pe care le poate aborda spiritul uman, ceea ce nu este altceva, cum rezultă şi din argumentul ontologic, decât alteritate a Divinului, Absolutul, care în altceva se relevă. Precum Descartes va spune *esse est Cogito*, lafel de bine Berkeley va putea spune *esse est percipi* sau Kant că *întreaga cunoaştere începe cu experienţa, dar nu se reduce la ea*." (op. cit., p. 69)

Nu pot să redau aici şi schema fundaţională a gândirii carteziene, surprinsă de Marius Dumitrescu (op. cit., p. 71), dar ideea este următoarea:

Descartes porneşte (cum o va face şi Kant) de la o anumită decepţie empirică, sublimată printr-un act decizional (critic) într-o îndoială sistematică şi strategică asupra tuturor datelor furnizate de simţuri (experienţă) – ceea ce va coincide cu declanşarea unei crize ontologice dramatice (unei *teogonii*), pe care Cogito-ul nu şi-o va putea justifica decât prin existenţa unui *Deus Otiosus*, a unui „Cenzor transcendent" – cum îi va spune Blaga.

Sub ipoteza că existența „Geniului cel rău" este confirmată însăşi de existența limitelor şi iluziilor cunoaşterii noastre empirice, Descartes va *deduce*, prin *reducere la absurd* (observă M. Dumitrescu, op. cit., p. 119), *existența* lui Dumnezeu – cheia acestui transfer ontologic fiind însăşi existența „indubitabilă" a Cogito-ului, care, cu facultatea sa critică, i se poate substitui „Marelui Cenzor" („Geniului cel rău") şi îşi poate (re)produce, pe o cale solitară (*a priori* – ar fi spus Kant) propriile sale limite.

„Silogismul" cartezian ar suna cam aşa:

Dacă există *Geniul cel rău* (*dubito*, adică un argument de îndoială pentru conştiință) atunci există şi conştiința (*cogito=Cogito*), iar dacă există conştiința (*Cogito*, adică un argument de îndoială pentru existența lui Dumnezeu) atunci există şi Dumnezeu (*sum=Sum*, ca extensie maximă însăşi a prezenței lui Cogito).

Prin facultatea sa de a-şi (re)produce propriile sale limite, Cogito-ul devine practic (pro)creatorul *transcendentului* – susține Descartes (parantezele sugerând însă conotațiile kantiene de mai târziu). În esență, la Descartes, existența Cogito-ului pretinde să justifice (în serie) *existența* lui Dumnezeu, a adevărurilor matematice şi a lucrurilor sensibile. Aceasta este *schema argumentului ontologic* cartezian.

Cheia întregului raționament, cum au observat mai mulți autori, este, în esență, confuzia care se face, în *autoreferențialitatea* sa, între un *cogito* epistemologic (în plin act, raportat la ceva exterior lui) şi un *Cogito* ontologic (ipostatic, ca Ego, raportat la el însuşi) – o falsă identitate pe care Kant o va rupe definitiv.

Noutatea adusă de Kant la acest program fundațional cartezian (al cărui obiect este *posibilitatea certitudinii ştiințifice*) va fi cu privire tocmai la acest drum final de întoarcere, la această deducție finală a lui Dumnezeu, a adevărurilor sintetice *a priori* ale matematicii şi ale obiectelor cunoaşterii noastre empirice. Kant va susține

că această *deducție transcendentală* (în termenii săi) privește numai posibilitatea lor ontologică, nu și existența lor obiectivă. În această pespectivă a conștiinței de sine determinante, ca premiză sau condiție de posibilitate a oricărei judecăți sintetice *a priori*, Dumnezeu, adevărurile matematice și obiectele nu sunt decât niște *locuri logice*, în topica generală a intelectului, și niște cardinale sau idealuri ale rațiunii, care așteaptă ca niște receptacule, date *a priori*, un conținut *a posteriori* al experienței, dar care pot fi foarte bine și negate (infirmate) de aceasta. La Descartes, idealismul transcendental kantian (ca să spunem așa) este dus la extrem, până la nivelul unui idealism absolut, în care cunoașterea obiectivă a lucrurilor, pe acest suport transcendental al Cogito-ului, este posibilă în sens absolut, complet și indubitabil. În felul acesta, Descartes nu a făcut altceva decât să configureze *Idealul*, limita de sus, de neatins, a cunoașterii științifice, și, totodată, *prototipul* acesteia, o paradigmă în care științele moderne aveau să se instaleze pentru câteva veacuri. Kant nu a demolat această paradigmă, i-a adus însă un plus de *realism*, un *realism empiric*, prin reducerea idealismului ei funciar la o formă mai cumpătată de idealism: *idealismul transcendental*. Revoluția copernicană a lui Kant constă de fapt în răsturnarea perspectivei raționaliste și idealiste a paradigmei carteziene, într-o perspectivă realistă și practică asupra științei.

[168] *Prolegomene*, p. 57 (A 24)

[169] În: *Scrisoare către M. Herz, la 11 mai 1781* – cf. M. Flonta în *Studiu introductiv* la I. Kant, *Prolegomene*, p. 13, unde îl citează la rândul său pe B. Erdmann, *Historische Untersuchungen über Kants Prolegomena*, M. Niemeyer, Halle, 1904, p. 53.

[170] CRP, p. 64 (B 22)

[171] „Pe aceasta se întemeiază *topica logică* a lui A r i s t o t e l, de care se puteau servi retorii și oratorii, pentru a căuta, sub anumite titluri ale gândirii, ce convenea mai

bine materiei propuse şi a sofistica cu aparenţă de profunzime sau a trăncăni fără sfârşit. Topica transcendentală, dimpotrivă, nu conține decât cele patru titluri precedente ale oricărei comparații şi oricărei distincții, titluri care se disting de categorii prin faptul că prin ele se reprezintă, în toată diversitatea ei, nu obiectul după ceea ce constituie conceptul lui (mărime, realitate), ci numai comparația reprezentărilor care precede conceptul obiectelor. Dar această comparație are mai întâi nevoie de reflecție, adică de determinarea acelui loc căruia-i aparțin reprezentările lucrurilor care sunt comparate, pentru a se şti dacă intelectul pur le gândeşte sau sensibilitatea le dă în fenomen. Conceptele pot fi comparate logic, fără a ne preocupa să ştim cui aparțin obiectele lor, dacă aparțin intelectului ca noumene sau sensibilității ca fenomene. Dar dacă cu aceste concepte vrem să ajungem la obiecte, e necesară mai întâi o reflecție transcendentală, care să determine pentru care facultate de cunoaştere trebuie să fie ele obiecte, pentru intelectul pur sau pentru sensibilitate. Fără această reflecție, mă folosesc de aceste concepte foarte nesigur, şi astfel se nasc pretinse principii sintetice, pe care rațiunea critică nu le poate recunoaşte şi care se bazează nnmai pe o amfibolie transcendentală, adică pe o confundare a obiectului intelectului pur cu fenomenul." (CRP, p. 259) (A 268-270, B 324-326)

[172] Profesorul Ilie Pârvu (op. cit., p. 358) îl citează pe A. Brook (*Kant and the Mind*, Oxford, Oxford Univ. Press, 1994), care face o observație asemănătoare, şi anume, faptul că „structura categorială" a *Criticii rațiunii pure* poate fi interpretată ca spațiu matematic, „un spațiu al rațiunilor de tipul unei varietăți n-dimensionale din matematica riemanniană".

Eu spun că arhitectura conceptuală şi problematică a întregului sistem critic kantian este analoagă, în esență, cu geometriile neeuclidiene, dar că acest lucru nu poate fi arătat direct, stabilind o conexiune *mot à mot* între

conceptele filosofiei critice şi cele ale geometriilor neeuclidiene, cu atât mai puţin între concepţia lui Kant despre geometrie şi aceste noi geometrii, ci „distilând" oarecum filosofia critică a lui Kant până la acel nivel la care încep să apară structurile şi paradigmele ei constitutive. Abia la acest nivel *paradigmatic* poate fi stabilită o analogie între filosofia lui Kant şi noile geometrii, de la Lobacevski încoace. Cred că am arătat lucrul acesta destul de clar în capitolul *Către o nouă paradigmă a ştiinţei*.

În perspectiva acestei analogii, demersul meu s-ar putea înscrie într-adevăr pe direcţia eforturilor lui Scholz, Weizsäcker, Stegmüller şi a întregului program structuralist al cercetărilor fundaţionale contemporane (inclusiv cele ale profesorului Pârvu, desigur), cu deosebirea că, repet, accentul meu este mai puţin sau numai implicit pe ideea de *reconstrucţie teoretică* a *filosofiei critice kantiene*, deci mai puţin pe latura istorico-exegetică a problemei, cât pe ideea unei *continuări* a construcţiei, în prelungirea cercetărilor kantiene.

[173] *Matrix*, în latină, înseamnă *femelă născătoare*, *mamă*, *uter*, *placentă*, *origine*, *izvor*, adică un recipient sau receptacul ocrotitor al vieţii. Extrapolând, *matricea omului* este sistemul tuturor condiţiilor sale de *existenţă*, în care este zidit, de care nu se poate elibera nicicum, în viaţă, deşi se străduieşte din răsputeri, decât după cea de-a doua naştere, cum spun teologii, care va coincide însă şi cu părăsirea acestei vieţi materiale, cu o evadare ireversibilă din „pântecul" naturii şi o înălţare în duh.

Matricea stilistică a unui popor, cum spunea Blaga, este sistemul tuturor condiţiilor existenţei sale specifice, adică un *sistem categorial* care prefigurează *a priori* toate reacţiile pe care acel popor le va avea la provocările istoriei. *Matricea cunoaşterii* este *sistemul categoriilor*, respectiv al *topicii noastre transcendentale*, în care avem prefigurate *a priori* toate „răspunsurile" noastre la toate „întrebările" posibile ale experienţei.

Matematicienii au fost deosebit de inspirați când au denumit *matrice* (prin analogie) bine cunoscutele forme sau structuri matematice în care pot fi puse într-o relație *a priori* diferite valori şi chiar funcții matematice complexe, adică în care sunt prefigurate *a priori* toate condițiile „evoluțiilor" lor ulterioare. Matricile sunt de fapt nişte *scheme* care pun într-o relație *a priori* un sistem de „cauze" X cu un sistem de „consecințe" Y, în mulțimea numerelor reale, în spații vectoriale etc. Dacă avem de pildă o ecuație de forma A·X=Y (în care este comprimat de fapt un întreg sistem de ecuații lineare de forma $a_ix_i = y_i$, adică a unor întrebări de tipul „Cât este x_i dacă $a_ix_i = y_i$?") atunci în matricea A (a tuturor coeficienților lui x_i) este prefigurată *a priori* relația biunivocă (corespondența) dintre toate valorile posibile ale lui x_i şi cele ale lui y_i. Matricea A stabileşte *a priori* un izomorfism între cele două „pachete" sau mulțimi de valori, ca între două sisteme de „întrebări" şi „răspunsuri". În acest sens *matrice* este sinonimă cu *pattern*, pentru că în configurația „întrebărilor" (sistemul de ecuații de forma $a_ix_i = y_i$) avem prefigurată *a priori* şi configurația tuturor „răspunsurilor" posibile (x_i). În întrebarea „Cât este x_i dacă $a_ix_i = y_i$?" x_i este constrâns (predeterminat) să ia anumite valori în funcție de condițiile „empirice" ale întrebării (y_i) şi de „topica sa transcendentală" (matricea A, sistemul coeficienților a_i). Matricea A este *Logosul*, contextul în care putem deduce (prin *modus ponens*) cauzele posibile (x_i) ale unor consecințe date (y_i), pentru că în ea ne este dată *a priori schema generală* care conduce de la cauze la consecințe.

Există fără nici o îndoială legături profunde între lichidul amniotic şi imponderabilitatea primordială a fătului, pe de o parte, şi mitul oceanului primordial, în care se iveşte subit şi plină de mister movila originară, pe de alta. Există fără nici o îndoială o legătură între modul în care omul şi-a imaginat dintotdeauna geneza lumii (vezi şi teoria *big-bang* în fizică) şi propria sa ontogeneză.

Există, se pare, un *pattern*, o *matrice globală* în care sunt configurate *a priori* atât condițiile propriei noastre existențe, cât şi ale lumii, o *schemă* care nu ni se revelează însă ca atare decât în însăşi modul în care ne-o putem reprezenta. Nedeterminatul absolut trebuie să fie tocmai acest algoritm sau itinerar dialectic al unei certitudini ontologice absolute. Ca să fie logic posibilă, ființa, în ea însăşi, trebuie să fie schema propriei sale confirmări – silogismul propriei sale adeveriri, în termenii lui Hegel. Este o idee esențială, la care voi reveni.

[174] M. Heidegger, *Kant und das Problem der Methaphysik*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1965, p. 88 şi următoarele, în faimosul paragraf 20: *Bild und Schema.*

[175] CRP, p. 519 (A 707-708, B 735-736) [s.n.]

[176] CRP, p. 528 (A 723, B 751)

[177] CRP, p. 528 (A 723-724, B 751-752)

[178] CRP, p. 523 (A 713, B 741)